Sf. Anselm din Canterbury

Proslogion

BIBLIOTECA APOSTROF

Sf. Anselm din Canterbury

Proslogion

sau

Discurs despre existenţa lui Dumnezeu

Sancti Anselmi

PROSLOGION

seu

Alloquium de Dei existentia

Sf. Anselm din Canterbury

PROSLOGION

sau

Discurs despre existența lui Dumnezeu

traducere din limba latină,
note și postfață de
Alexander Baumgarten

BIBLIOTECA
APOSTROF
Cluj, 1996

Coperta I şi IV:
Sf. Anselm
(teracotă de Della Robbia)

Carte apărută cu sprijinul
FUNDAŢIEI SOROS
PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ
şi al firmei
SUNNY INVEST SRL

© Biblioteca Apostrof, 1996
3400, Cluj
Str. Iaşilor nr. 14
Tel./fax: 064/432.444

ISBN 973-96825-8-8

T.L. se virează la:
Uniunea Scriitorilor din România
cont 45101032
BCR; filiala sector I, Bucureşti

Avertisment

Versiunea de faţă reprezintă traducerea integrală a *Proslogion*-ului Sfântului Anselm din Canterbury, după *Patrologiae cursus completus*, *series latina*, vol. 159 (223b-242c); *Proslogion*-ul este însoţit de *Răspunsul* călugărului Gaunilon din Marmoutiers (243a-248c) şi de *Cartea apologetică* a Sf. Anselm (249a-260b), scrisă ca răspuns obiecţiilor primite. Am anexat analiza pe care Sf. Toma din Aquino, în *Summa Contra Gentiles* (I, 11-12), o face argumentului anselmian, atât pentru a lămuri contextul istoric în care este receptat argumentul Sf. Anselm, cât şi pentru a oferi cititorului textul exact a ceea ce istoria filosofiei se mulţumeşte să numească drept o opinie „contrară" poziţiei arhiepiscopului din Canterbury. Traducerea este însoţită de repere biografice, de un catalog al operelor Sf. Anselm şi de o bibliografie.

Mulţumesc pe această cale domnilor prof. univ. dr. Vasile Muscă şi lector univ. Alin Nemecz pentru sprijinul bibliografic, observaţiile aduse textului, recomandările şi încrederea cu care au privit

proiectul acestei traduceri. Simultan, aduc mulţumiri *Fundaţiei Culturale „Apostrof"* pentru interesul cu care a primit proiectul de editare, iar *Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă* şi firmei *Sunny Iwest SRL,* pentru sprijinul financiar acordat.

Al. Baumgarten

Introducere

După ce [223b] am dat la iveală un alt mic tratat (*Monologion*) oferit ca model de a medita asupra rostului credinţei, conceput de mine la rugăminţile unor fraţi, şi după ce, punându-mă în rolul celui care, gândind cu sine în tăcere, cercetează cele neştiute, am socotit că acela reprezintă o înlănţuire de multe[1] argumente, am început să cercetez cu mine însumi dacă nu s-ar putea găsi un argument care să nu se măsoare cu nici un altul, ci să-şi fie lui însuşi suficient şi care să poată fi folosit[2] singur [c] pentru a arăta că Dumnezeu există cu adevărat şi că este binele suprem[3] căruia nimic nu îi lipseşte şi de care toate depind pentru a fi şi a fi bune[4] şi pentru toate cele pe care le credem despre substanţa divină[5]. Deşi îmi îndreptam gândirea spre acesta cu râvnă şi adesea, şi uneori mi se părea că tocmai am putut cuprinde ceea ce căutam, alteori [224b] ascuţimea minţii îmi fugea[6] în toate părţile, deznădăjduind, în cele din urmă am dorit să încetez cercetarea lucrului care părea să fie cu neputinţă de găsit. Dar, pentru

a nu-mi ocupa mintea în zadar cu această cugetare care să mă împiedice de la altele în care aş fi putut să reuşesc, am dorit să o îndepărtez cu totul de la mine: abia atunci a început, cu o anumită dificultate, să se impună treptat celui care nu o dorea şi se apăra de dânsa. Într-una din zile, aşadar, pe când mă istoveam rezistând acestei dificultăţi în încleştarea însăşi cu gândul acesta, s-a ivit ceea ce nu sperasem, aşa încât am îmbrăţişat cu patimă ceea ce refuzam[7] neliniştit. Considerând că acel ceva care mă bucura să fi fost găsit va place aşternut pe hârtie vreunui cititor, în privinţa acestei probleme şi a altora asemenea, am [c] scris micul tratat de faţă, în numele celui care încearcă să-şi îndrepte mintea sa la contemplarea lui Dumnezeu şi a celui ce caută să înţeleagă ceea ce crede. Şi fiindcă nu îl consideram nici pe acesta de faţă şi nici pe celălalt demn de numele de *carte* sau să-i fie scris înainte numele autorului, dar nefiind nici de părere că trebuie publicate fără vreun titlu prin care cineva, în mâinile căruia ar ajunge, ar fi oarecum invitat la citirea ei, am dat [225a] fiecăruia câte un titlu: primului, *Exemplu de a medita asupra rostului credinţei*, iar celuilalt, *Credinţa care caută înţelegerea*. Dar fiindcă ambele fuseseră transcrise de mai mulţi cu aceste titluri, au fost unii care m-au determinat – şi mai cu seamă venerabilul arhiepiscop de Lyon, pe nume Hugo, ce-şi împlineşte misiunea ca trimis apostolic în Gallia şi care mi-a dat acest îndemn prin autoritatea sa apostolică – să semnez cu numele meu aceste <tratate>. Pentru ca fapta să fie mai potrivită, pe unul l-am numit chiar *Monologion*, adică vorbirea cu sine în singurătate[8], iar pe celălalt, *Proslogion*, adică Discurs.

Cap. 1.

Stârnire a minţii la contemplarea lui Dumnezeu

Şi acum, [b] haide, omule mărunt, fugi puţin de ocupaţiile tale, tăinuieşte-te pe tine, modest, de învălmăşitele tale gânduri. Pune-ţi acum deoparte grijile tale apăsătoare, iar încleştările tale trudnice lasă-le în urmă. Fă-ţi loc cât de puţin pentru Dumnezeu şi regăseşte cât de puţin dintr-însul. Intră în cămara minţii tale, izgoneşte-le pe toate, afară de Dumnezeu şi de cele ce te ajută să-l găseşti, şi, [c] cu uşa închisă, caută-l. Spune acum, inima mea întreagă, spune-i acum lui Dumnezeu: îţi caut chipul -- *chipul tău, Doamne, îl caut*[10]. Iar acum tu[11], Doamne, Dumnezeul meu, învaţă inima mea unde şi cum să te caute, unde şi în ce chip să te găsească? Doamne, de ce nu eşti aici, unde să te caut, absent fiind? Iar dacă eşti pretutindeni, de ce nu te văd prezent[12]? E sigur însă că tu locuieşti lumina cea de neatins. Şi unde este lumina cea de neatins, sau în ce fel să ajung la dânsa? Dar cine să mă conducă şi

să mă ajute să pătrund într-însa pentru ca astfel să te văd? Apoi, în care semne, în ce fel de întruchipare[13] să te caut? Eu nu te-am văzut niciodată, Dumnezeul meu, Doamne, iar chipul tău nu l-am cunoscut vreodată. Ce să facă, preamărite Doamne, cel exilat atât de departe de tine, ce să facă? Ce să facă slujitorul tău, [d] chinuit de iubirea ta şi aruncat departe de chipul tău? Mistuit caută să te vadă pe tine şi prea mult îi lipseşte chipul tău. El râvneşte să răzbată la tine şi de nerăzbătut este locuirea ta. [226a] Doreşte să te găsească şi nu-ţi cunoaşte locul. Tinde să te caute şi nu-ţi ştie chipul. Tu, Doamne, eşti Dumnezeul şi Stăpânul meu şi niciodată nu te-am văzut. Tu m-ai făcut şi m-ai făcut şi a doua oară[14], iar bunurile mele tu mi le-ai dăruit şi niciodată nu te-am cunoscut pe tine. Şi-apoi am fost făcut spre a te vedea[15] şi încă nu am împlinit acel ceva pentru care am fost făcut. O, soartă nătrebnică a omului, căci pierde pe cel pentru care a fost făcut! Aspră şi crudă îi este căderea! Ce a pierdut şi ce a găsit? Ce a îndepărtat şi ce i-a rămas? Bucuria pentru care a fost făcut a pierdut-o, găsind în schimb nemernicia ce nu-i fusese hărăzită. S-a despărţit de cel fără de care nimic nu are fericire şi i-a rămas ceea ce prin sine nu e decât nemernicie. Omul mânca odinioară pâinea îngerilor pe care acum o râvneşte, căci o înghite pe aceea a durerilor, necunoscută pe atunci. [b] Comună jale a oamenilor, plâns de pretutindeni al fiilor lui Adam! Sătul fiind acela, se ghiftuia în vreme ce noi suspinăm înfometaţi. Cerşim, pe când Adam era preaplin de toate. În fericire petrecând, străin era nemerniciei, iar noi, în nevoinţă, trăim

nefericiţi, iar dorinţa noastră se consumă în nemernicie. Şi, vai, goi am rămas. De ce nu a păstrat pentru noi, deşi lesne putea s-o facă, ceea ce atât de mult ne lipseşte? De ce ne-a zăvorât lumina şi ne-a învăluit în tenebre? De ce a îndepărtat viaţa de la noi, azvârlindu-ne morţii? Chinuiţi, de unde am fost aruncaţi şi în ce am fost împinşi? De unde am fost azvîrliţi? În ce am fost îngropaţi? În exil din patrie, de la vederea lui Dumnezeu în orbirea noastră, din bucuria nemuririi la amărăciunea şi groaza morţii. Vrednică de milă schimbare, de la atât de mult bine la atâta rău. Pierdere gravă, gravă durere, întru totul gravă. Dar, vai, [c] sărmanul de mine, unul din ceilalţi fii sărmani ai Evei, îndepărtaţi de la Dumnezeu. Ce am început? Ce am săvârşit? Încotro ţinteam? La ce am ajuns? Ce am sperat, şi unde-mi stă suspinul? Am căutat cele bune şi iată tulburarea. Ţinteam spre Dumnezeu şi m-am poticnit în mine însumi. Căutam alinare în singurătate-mi şi am găsit suferinţă şi durere în sinea mea. Doream să râd în bucuria minţii mele, şi sunt silit a mă crispa la geamătul inimii. A fost sperată bucuria şi iată de unde s-au înteţit suspinele. Şi, Doamne, oare până când? Până când ne-ai uitat pe noi, până când ţi-ai îndepărtat chipul tău de la noi? Când vei privi în urmă şi ne vei auzi de departe? Când vei da ochilor noştri lumină şi ne vei arăta chipul tău? Când te vei da pe tine nouă înapoi? Priveşte în urmă, Doamne, ascultă-ndurător, luminează-ne pe noi, arată-te pe tine însuţi nouă. Pe tine redă-te [d] nouă, ca să ne fie bine – în lipsă de aceasta atâta rău purtăm. Ai îndurare pentru strădaniile noastre către tine, [227a] căci nimic nu însemnăm fără tine. Îndeam-

nă-ne pe noi şi ajută-ne pe noi. Te implor, Doamne, să nu disper suspinând, ci să respir suspinând[16]. Te implor, Doamne, plină de amar mi-e inima în pustiul ei, îndulceşte-o cu mângâierea ta. Te implor, Doamne, înfometat am început să te caut şi nu aş înceta postul pentru tine. Am început înfometat, să nu renunţ fără de hrană. Sărac am venit la ospăţ, umil chem mila ta, să nu mă întorc dispreţuit şi gol. Şi dacă, înainte de a prânzi, suspin, tu dă-mi, chiar şi suspinului urmând, ce să mănânc. Eu nu pot, Doamne, încovoiat fiind, privi decât în jos: îndreaptă-mă încât să pot ţinti în sus[17]. Nevoinţele mele trec peste capul meu, mă înăbuşă şi, după cum povara e apăsătoare, ele mă apasă pe mine. Descătuşează-mă şi ia-mi povara mie, să nu-şi apese gura groapa lor deasupră-mi. S-ar cuveni ca să privesc în sus lumina ta, pe cât de întinsă ori adâncă. [b] Învaţă-mă să te caut şi arată-te căutătorului: căci nu te pot căuta de nu mă înveţi şi nici să te găsesc de nu mi te arăţi. Te-aş căuta dorindu-te, te-aş dori căutându-te, te-aş găsi iubind şi te-aş iubi găsind. Mărturisesc, Doamne, şi aduc mulţumire, căci ai creat în mine acest chip al tău pentru ca ţie să-ţi fiu amintire, să te gândesc, să te iubesc: dar acesta a fost întrerupt de vicii care au ros, întunecat de fumul păcatelor, astfel încât nu-i chip de a-l face aşa precum a fost ţintit, doar dacă nu îl reînnoieşti şi-i dai o formă nouă. Eu, Doamne, nu ţintesc la a pătrunde înălţimea ta, fiindcă în nici un fel eu n-o alătur ei pe aceea a minţii mele, însă doresc întrucâtva să înţeleg adevărul tău pe care inima mea îl crede şi-l iubeşte. [c] Căci eu nu caut să înţeleg spre a crede, ci cred ca să-nţeleg. Şi chiar aceasta cred: că necrezând, n-aş înţelege[18].

Cap. 2.

Că Dumnezeu este cu adevărat, chiar dacă a spus în inima sa nesocotitul: „nu este Dumnezeu"

Prin urmare, Doamne, care dai credinţei înţelegere, dă-mi mie, pe cât ştii tu să rânduieşti aceasta, să înţeleg că eşti, aşa cum credem. Apoi că eşti ceea ce[19] credem. Căci fără îndoială credem că tu eşti ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare[20]. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci *spuse-n inima sa nesocotitul: Nu este Dumnezeu?*[21] E sigur însă că nesocotitul însuşi, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înţelege ceea ce aude, iar ceea ce înţelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înţelege că acesta este. [d] Căci una e ca un fapt să fie în minte, şi alta a înţelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândeşte dinainte ceea ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă [228a] nu înţelege că este ceea ce nu a făcut deocamdată. De îndată însă ce a

pictat, el va avea şi-n minte, dar va şi înţelege că lucrarea sa există. Este convins, aşadar, nesocotitul că există ceva, fie şi în intelect, decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, pentru că de îndată ce aude aceasta, înţelege; iar ceea ce este înţeles, se află în intelect. Şi e sigur că acela decât care nu-i cu putinţă a fi gândit ceva mai mare nu poate fi numai în intelect. Căci dacă se află numai în intelect, va fi mai mare ceva ce poate fi gândit că este şi în fapt. Aşadar, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, atunci acesta însuşi este ceva decât care s-ar putea gândi ceva mai mare. E sigur însă că aşa ceva nu se poate. Există, prin urmare, departe de orice îndoială, ceva decât care nu are sens a fi gândit ceva mai mare, şi în intelect, şi în fapt[22].[b]

Cap. 3.

Că nu se poate gândi că Dumnezeu nu este

Acesta oricum există cu adevărat astfel încât nu poate fi gândit că nu este. Căci se poate gândi că există ceva ce nu poate fi gândit că nu este: ceea ce este mai mult decât ceea ce poate fi gândit ca nefiind. Prin aceasta, dacă cel decât care nu e chip a se gândi ceva mai mare, ar putea fi gândit ca nefiind, el însuşi nu este cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Ceea ce este de nesusţinut. Prin urmare, există cu adevărat ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, căci nu poate fi gândit ca nefiind: şi acesta eşti tu, Doamne Dumnezeul nostru. Şi astfel tu eşti, Dumnezeul meu, Doamne, căci [c] nu poţi fi gândit că nu eşti; şi pe bună dreptate. Căci dacă vreo minte ar putea gândi ceva mai bun decât tine, s-ar sui creatura deasupra creatorului, şi l-ar judeca pe creator[23]. Ceea ce este cu totul absurd. Şi într-adevăr, orice altceva afară doar de tine, poate fi gândit ca nefiind. Prin urmare, tu ai fiinţă mai adevărat decât

toate şi mai mult decât toţi, căci orice altceva este, nu e astfel cu adevărat şi de aceea are în mai mică măsură fiinţă. De ce a spus, atunci, *în inima sa, nesocotitul: Nu este Dumnezeu?* deşi atât de clar e unei minţi raţionale că tu eşti dintre toate în chipul cel mai mare? De ce, afară doar de nu-i nebun şi *nesocotit?* [d]

Cap. 4.

În ce fel a spus în inima sa nesocotitul ceea ce nu poate fi gândit

Cum a spus în inima sa nesocotitul [229a] ceea ce nu a putut să gândească? Sau în ce chip nu a putut gândi ceea ce a spus în inima sa? Căci tot una e a spune-n inimă şi a gândi. Deşi a gândit-o cu adevărat, ba chiar *pentru că* a gândit-o, căci a spus-o-n inimă-i şi, totuşi, nu a spus-o-n inimă-i, căci nu a putut-o gândi. Înseamnă că nu se spune într-un singur sens că este ceva în inimă şi că este gândit. Căci într-un sens este gândit un lucru când este gândit cuvântul care îl semnifică şi în alt sens când este înţeles ceea ce este lucrul însuşi. Iar în primul sens se poate gândi că Dumnezeu nu există, dar în al doilea, prea puţin. Dintre cei ce înţeleg ce sunt apa şi focul, nimeni nu poate gândi că focul este apă în sensul lucrului, deşi, potrivit cu termenii, o poate face. Tot astfel, nimeni dintre cei ce-au înţeles ce este Dumnezeu nu poate gândi că Dumnezeu nu este, deşi spune în inimă-i această vorbă, fie că ea

este fără nici un sens, fie că are unul arbitrar. Căci Dumnezeu este cel [b] decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Cel care înţelege bine aceasta, înţelege cu evidenţă că acesta este astfel încât nu caută cu nici o cugetare să *spună că nu este*. Mulţumită ţie, bunule Doamne, mulţumită ţie[24]. Căci ceea ce la început doar am crezut întrucât mi-ai dăruit, acum înţeleg datorită luminii tale; căci dacă nu aş vrea să cred că tu eşti, nici n-aş putea să înţeleg.

Cap. 5.

Că Dumnezeu este cel pentru care este mai bine să fie decât să nu fie şi doar cel ce prin sine fiind, pe toate le face din nimic

Ce eşti atunci, Dumnezeule Doamne, tu cel decât care nimic mai mare nu poate fi gândit? Dar ce[25] eşti, de nu cel mai de deasupra tuturor, care singur există prin sine şi pe toate celelalte din nimic le-a făcut? Căci tot ceea ce nu este aceasta e mai puţin decât ceea ce poate fi gândit că este. Însă aceasta [c] nu se poate gândi privitor la tine. Care este însă binele care ar putea lipsi binelui celui mai mare, prin care bune-s toate? Tu eşti astfel drept, adevărat, fericit şi cel pentru care mai bine este să fie decât să nu fie[26], şi încă mai bine e să fie drept decât nedrept şi fericit decât nefericit.

Cap. 6.

În ce fel este Dumnezeu sensibil, deşi nu este corp

Într-adevăr, pentru că e mai bine ca tu să fii sensibil, atotputernic, îndurător, neînduplecat, decît să nu fii astfel, în ce fel însă eşti sensibil, dacă nu eşti un corp, sau atotputernic, dacă nu poţi orice, sau îndurător [d] şi totodată neînduplecat? Căci dacă numai cele corporale sunt sensibile, deoarece simţurile privesc corpul şi se află în corp, în ce fel eşti sensibil, [230a] deşi nu eşti un corp, ci spiritul suprem care-i mai presus decât corpul? Dar dacă a simţi e totuna cu a gândi, sau cel puţin e un drum spre a cunoaşte, nu în mod fals se spune, într-un sens, *a simţi*, despre ceva ce este în vreun fel cunoscut, căci acela care simte cunoaşte ceea ce simţurile deţin, precum se întâmplă în cazul vederii cu culorile şi în cel al gustului cu savoarea. Atunci, Doamne, deşi nu eşti un corp, tu eşti în chip suprem sensibil, în sensul în care în mod suprem pe toate le cunoşti, iar nu aşa precum în simţul corporal un animal cunoaşte.[27] [b]

Cap. 7.

În ce fel este Dumnezeu atotputernic, deşi multe nu le poate face

Atotputernic însă în ce fel eşti, dacă nu îţi stau toate în putere? Sau, dacă nu poţi tu să te corupi şi nici să minţi nu poţi şi nici să faci din fals un adevăr, aşa încât ce-a fost făcut să nu fi fost făcut şi altele la fel: în ce chip poţi tu toate? Sau a putea acestea nu este o putinţă, ci o neputinţă? Dar cine poate <împlini> cele ce nu-i sunt sieşi de folos poate şi ceea ce nu se cade şi cu atât mai mult îi stau acestea în putere, cu cât pot fi în el împotrivirea, stricăciunea. Iar el se pune mai puţin în calea lor. Şi astfel cel ce poate acestea nu o putinţă dovedeşte, ci o neputinţă. Şi-apoi, nici nu se poate spune că aceluia i-ar sta ceva-n putinţă, ci doar că în el neputinţa îl face altceva să poată sau, pentru a vorbi în alt [c] gen, aşa cum se spune cu totul impropriu când folosim *a fi* pentru *a nu fi* sau *a face* pentru *a nu face* sau *a nimici-nici*. Adesea însă spunem celui care neagă existenţa

unui lucru: *E astfel după cum ai spus că este*, deşi pare a fi mai propriu să se spună *aceasta nu este precum ai spus că nu este*. De asemenea, spunem *el stă* ca şi cum ar face ceva, sau *el se odihneşte* ca şi cum ar făptui, deşi a sta şi a se odihni nu înseamnă a face ceva. Şi tot astfel, când spunem despre cineva că poate face ceva sau îndura ceva ce nu-i e sieşi de folos sau nu se cade, vom înţelege prin putinţă o neputinţă, deoarece în ceea ce mai mult deţine putinţa aceasta se găsesc împotrivirea, stricăciunea, iar el e împotriva lor mai neputincios. Atunci, Dumnezeule Doamne, încă şi mai cu adevărat tu eşti atotputernic, căci tu nimic nu poţi prin neputinţă şi [d] nu eşti în puterea nimănui[28].

Cap. 8.

În ce fel Dumnezeu este îndurător şi neînduplecat

Dar [231a] îndurător şi totodată neînduplecat, în ce fel eşti? Căci dacă eşti neînduplecat, nu-ţi poate fi milă, iar dacă nu ţi-ar fi milă tu n-ai avea o inimă îndurătoare pentru a-l însoţi pe cel sărman în pătimirea sa, ceea ce înseamnă îndurarea. Dar dacă tu nu eşti îndurător, de unde are cel sărman atât de multă mângâiere? În ce fel eşti şi totuşi nu eşti îndurător, Doamne, de nu cumva pentru că eşti îndurător în ceea ce ne priveşte şi nu eşti astfel în raport cu tine? Tu eşti într-adevăr <astfel> pe potriva simţului nostru, şi nu al tău. Şi-aşa, pe când tu porţi de grijă sărmanilor de noi, noi simţim *efectul* milei, pe când tu nu îi simţi *afectul*[29]. Şi, prin urmare, eşti îndurător, căci mântuieşti pe cei sărmani şi ierţi greşiţilor tăi, iar [b] neîndurător eşti întrucât tu nu eşti afectat prin nici o compasiune de vreo suferinţă.

Cap. 9.

În ce fel este Dumnezeu cu totul drept şi, cel mai drept fiind, el iartă pe cei răi şi se îndură cu dreptate de aceştia

În ce chip ierţi, într-adevăr, pe cei răi, dacă eşti cu totul drept, şi cel mai drept? În ce fel, întru totul drept şi [c] cel mai drept, tu faci ceva fără dreptate? Sau ce justiţie este aceea care dă viaţa cea fără sfârşit celui ce merită moartea veşnică? De unde vine atunci, bunule Doamne, bun cu cei răi şi buni deopotrivă, mântuirea celor răi, dacă aceasta nu e drept, iar tu nu faci vreo nedreptate? Sau întrucât bunătatea ta este de neînţeles, şi aceasta rămâne tăinuită în lumina cea de nepătruns pe care o locuieşti? Căci izvorul de unde curge fluviul îndurării tale este tăinuit în suprema înălţime şi-n ascunzişul bunătăţii tale. Deoarece eşti cu totul şi cu totul drept, eşti aducător de bine, tocmai de aceea celor răi, cu totul şi cu totul bun fiind[30]. Căci ai fi mai puţin bun de n-ai aduce binele nici unui rău. Mai bun e cel ce-i bun şi pentru cei răi şi pentru cei buni

decât acela care-i bun doar pentru cei buni, şi mai bun este cel ce-i bun cînd dă pedeapsă şi apoi iartă, decît acela care numai [d] pedepseşte. Şi-atunci tu eşti îndurător, căci eşti cu totul [232a] şi cu totul bun. Şi, deşi poate s-ar vădi de ce să răsplăteşti pe buni cu bine şi pe răi cu rău, e totuşi întru totul de mirare de ce tu, cel cu totul şi cu totul drept şi căruia nimic nu îi lipseşte, îi răsplăteşti cu bine pe greşiţii şi pe vinovaţii tăi. O, măreţie a bunătăţii tale, Dumnezeule, îmi apare acum de unde eşti îndurător şi totuşi nu mi s-a vădit cu totul! Se vede totodată de unde curge fluviul, dar nu se întrevede naşterea izvorului său. Căci e din plinătatea bunătăţii că eşti milos cu cei ce ţi-au greşit, şi rostul pentru care tu eşti astfel se ascunde în măreţia bunătăţii tale. Şi-apoi celor buni li se cuvine să îi răsplăteşti cu cele bune, iar celor răi, cu cele rele, din bunătatea ta, iar prin aceasta pare că se afirmă totuşi sensul dreptăţii. Deoarece sunt răsplătiţi cei răi cu cele bune, se ştie că Binele suprem a dorit să facă aceasta şi, totodată,-i de mirare de ce Dreptatea cea desăvârşită a putut dori aceasta. O, îndurare din care ne dai izvor de [b] dulce bogăţie şi îndestulată dulceaţă! O, imensitate a bunătăţii lui Dumnezeu, cu cât drag trebuie tu să fii iubit de cei ce au greşit! Tu mântuieşti pe cei drepţi, împlinind dreptatea, pe păcătoşi îi mântuieşti iarăşi, stăpânind dreptatea. Pe unii, deoarece îi ajută meritele, pe ceilalţi, fiindcă le stau meritele împotrivă. Pe cei dintâi, deoarece cunosc bunurile de tine dăruite, pe ceilalţi, întrucât nu cunosc relele ce le-ai urât. O, imensă bunătate, ce întreci orice minte, vie asupră-mi îndurarea ta care

din preaplinul tău purcede. Să curgă-n mine ceea ce din tine izvorăşte. Iartă prin milă şi nu te răzbuna după dreptate. Căci chiar dacă e greu a înţelege în ce fel mila ta nu se rupe de justiţie, e totuşi necesar ca nimic să nu stea dreptăţii împotrivă, încât să fie revărsat din bunătate, care nu înseamnă nimic fără justiţie, ba chiar [c] e în armonie cu aceasta. Desigur, dacă tu eşti îndurător, doar întrucît eşti cu totul şi cu totul bun, iar bun nu eşti decât fiind cu totul drept; chiar de aceea eşti îndurător, căci eşti cu totul drept. Ajută-mă, Dumnezeule îndurător şi drept, a cărui lumină o caut; ajută-mă să înţeleg ce spun. Prin urmare, eşti îndurător deoarece eşti drept. Şi oare atunci îndurarea se naşte din dreptate? Iar celor răi le ierţi după justiţie? Dacă e astfel, Doamne, dacă e aşa, învaţă-mă în ce fel este. Sau pentru că e drept ca tu să fii bun astfel încît să nu poţi fi mai bine înţeles, şi astfel tu să-ţi faci lucrarea mai vârtos, încît să nu poţi fi gândit mai cu putere? Căci ce e mai drept? Aceasta nu s-ar întîmpla dacă ai fi bun doar răsplătind, nu şi iertînd, şi dacă ai preface doar din cei lipsiţi de bunătate alţii buni, dar nu şi din [d] cei răi. Şi astfel este drept să ierţi celor răi şi [233a] să-i prefaci în buni. Apoi, cel ce nu devine drept nici nu e cazul să devină, iar cel ce nu e cazul să devină, este nedrept. Aşadar, dacă tu nu te înduri pe drept de cei răi, nici nu trebuie să te înduri. Iar dacă e altfel, te-nduri în mod nedrept. Ceea ce, dacă e nepotrivit pentru rostire, e totuşi cu folos credinţa că tu pe drept te-nduri de cei răi.

Cap. 10.

În ce fel este Dumnezeu drept când pedepseşte şi când iartă pe cei răi

Dar e şi drept să pedepseşti pe răi, căci ce e oare mai drept decât cei buni să primească cele bune, iar cei răi, relele? Şi atunci, în ce fel este drept să pedepseşti pe cei răi şi totodată să îi şi ierţi? Sau tu îi pedepseşti pe răi într-un chip [b] şi-i ierţi într-altul? Deoarece a-i pedepsi după meritele lor e drept, dar şi să-i ierţi e drept, însă potrivit cu bunătatea ta şi nu după meritele lor. Însă iertându-i astfel, tu eşti drept după măsura ta, dar nu potrivit cu noi, aşa cum eşti îndurător după măsura noastră şi nu după potriva ta[31], fiindcă mântuindu-ne pe noi, pe care tu ne-ai pierde dacă ai urma dreptatea, aşa cum eşti îndurător – dar nu pentru că tu simţi *afectul*, ci întrucît simţim *efectul* <îndurării> noi[32] – tu eşti drept astfel: nu întrucât ne ierţi datoria, ci pentru că faci ceea ce se cuvine celui întru totul bun. Şi astfel tu pedepseşti şi ierţi necontradictoriu după dreptate. [c]

Cap. 11.

În ce fel sunt toate căile Domnului adevăr şi îndurare, şi totuşi Dumnezeu e drept pe toate căile sale

Dar oare nu e drept şi potrivit cu tine, Doamne, ca pe cei răi să-i pedepseşti? Căci este drept ca tu – drept fiind – să nu poţi fi gândit încă şi mai drept. Iar tu nu ai fi astfel dacă numai pe cei buni cu cele bune i-ai răsplăti, şi nu şi pe cei răi. Mai drept e cel ce şi pe cei buni şi pe cei răi îi răsplăteşte, şi nu doar pe cei buni şi după merit. Tu eşti drept, aşadar, potrivit cu tine, Dumnezeule drept şi aducător de bine, şi atunci când pedepseşti, şi atunci când ierţi. E adevărat atunci că *întreaga viaţă a Domnului e îndurare şi adevăr* [33] şi totuşi *drept e Domnul pe toate căile sale*[34]. Iar aceasta are loc [d] fără contradicţie, căci pe acei pe care vrei să-i pedepseşti nici nu e drept a-i mântui, iar cei iertaţi după voinţa ta ar fi avut o osândă nedreaptă. Îndurarea ta se naşte astfel din dreptatea ta, căci drept este ca tu să fii bun aşa încât să ierţi din bunătate şi dacă e din întâmplare

astfel, de ce atunci cel care e cu totul şi cu totul drept poate dori binele celor răi? Dar dacă e oricum de înţeles [234a] de ce să poţi dori pe răi să îi salvezi, e întru totul imposibil de înţeles de ce pe unii mai degrabă îi mântuieşti printr-o supremă bunătate, decât pe alţii, pentru rele asemănătoare, îi osândeşti printr-o supremă dreptate. Căci tu cu adevărat eşti sensibil, atotputernic, îndurător şi neînduplecat, şi totodată viu, înţelept, bun, fericit şi etern, căci e mai bine oricui a fi decât a nu fi.

Cap. 12.

Că Dumnezeu e însăşi viaţa pe care o trăieşte şi tot astfel despre celelalte

Tot ceea ce tu eşti, eşti nu prin altul, ci prin tine însuţi. Tu eşti, prin urmare, viaţa pe care o trăieşti, apoi gândirea pe care o gândeşti (*sapientia qua sapis*) şi bunătatea însăşi[35], în care tu eşti bun pentru cei răi şi buni deopotrivă. Şi în acelaşi fel despre toate celelalte. [b]

Cap. 13.

În ce fel este Dumnezeu nemărginit şi etern

Însă tot ceea ce se închide în vreun timp sau în vreun loc există mai puţin decât acela care nu-i constrâns de nici o lege a timpului sau a locului. Fiindcă nimic nu e mai mare[36] decât tine, şi nici un timp sau un loc nu te conţine[37], ci eşti veşnic şi pretutindeni, se poate spune despre tine că tu singur eşti etern şi necuprins (*incircumscriptus*). În ce fel însă este spus acelaşi lucru şi despre alte spirite? Într-adevăr, doar tu eşti etern. Căci numai tu din toate nu încetezi a fi aşa precum nici nu începi a fi. În ce fel însă eşti nemărginit? Sau spiritul creat e în raport cu tine mărginit, dar cît priveşte corpul, fără margini? E sigur că-i cu totul [c] mărginit tot ceea ce, fiind în întregime undeva, nu poate fi simultan în altă parte, fapt care e vizibil numai cu privire la cele corporale. Dar cel ce este în acelaşi timp pretutindeni este nemărginit, şi aceasta se înţelege numai relativ la tine. Însă cel care poate fi în întregime

undeva şi simultan în altă parte, dar fără a fi cu totul pretutindeni, este atât mărginit, cât şi nemărginit: se cunoaşte aceasta cu privire la spiritele create[38]. Căci dacă sufletul nu ar fi întreg în fiecare parte a trupului, nu ar simţi în întregime în fiecare <dintre ele>. Aşadar, Doamne, tu singur eşti nemărginit şi etern şi totuşi şi alte spirite sunt astfel.[d]

Cap. 14.

În ce fel şi de ce aceia care îl caută pe Dumnezeu îl văd şi nu îl văd

Oare ai găsit, suflet al meu, ceea ce căutai? Căutai pe Dumnezeu şi ai găsit că este ceva deasupra tuturora, decât care nimic mai bun nu poate fi gândit, şi că acesta este viaţa însăşi, lumina, înţelepciunea, bunătatea, eterna fericire şi preafericita veşnicie. Căci dacă tu nu l-ai găsit pe Dumnezeul tău, în ce fel este cel pe care l-ai găsit şi l-ai înţeles cu atâta adevăr neîndoielnic şi atâta certitudine adevărată?[39] Dacă l-ai găsit într-adevăr, de ce nu [235a] simţi că l-ai găsit? De ce nu te simte, Dumnezeule, inima mea, dacă te-a găsit? Ori nu te-a găsit în ceea ce a aflat că e lumină şi adevăr? În ce fel a înţeles aceasta, de nu văzând lumina şi adevărul? Sau a putut înţelege despre tine cu totul altceva decât prin lumina şi adevărul tău? Căci dacă le-a văzut, te-a văzut pe tine; de nu te-a văzut pe tine, nu a văzut nici lumina şi nici adevărul. Oare şi

lumina şi adevărul sunt ceea ce el a văzut şi totuşi încă nu pe tine te-a văzut, căci te-a văzut doar până într-un hotar, şi nu pe tine precum eşti? Doamne Dumnezeul meu, cel ce m-ai plăsmuit şi m-ai creat din nou, spune sufletului meu, care te râvneşte, cine altul eşti decât acela pe care l-a văzut, încât să vadă limpede. Căci el se străduieşte a vedea mai mult, însă nu vede nimic mai mult decât văzuse, afară de întunecimi. Ba nici nu vede întunecimi, ce nu-s în nici un chip în tine, dar vede că el [b] însuşi nu poate, din cauza întunecimii sale proprii <să vadă>. De ce, Doamne, de ce aceasta? E oare ochiul întunecat prin neputinţa lui sau sclipirea ta ţi se răsfrânge într-însul? E sigur că se şi întunecă în neputinţa lui, se şi răsfrânge de la tine sclipirea. Scurtimea lui îşi pierde limpezimea şi totodată e îngropat în imensitatea ta. Îl şi restrânge îngustimea lui, iar măreţia ta îl învinge. Şi cât de mare e lumina aceea în faţa căreia se înfioară un adevăr pe care-l luminează o minte raţională! Şi cât de amplu este adevărul în care se găseşte tot ceea ce e adevărat şi în afara căruia se află numai falsul şi nimicul? Şi cât de mare este acela care dintr-o privire vede pe toate cum au fost făcute, şi de la cine, şi prin cine, şi în ce fel din nimic s-au plăsmuit! Unde este atât de multă puritate, simplitate, certitudine şi splendoare? Desigur, mai mult decât [c] e cazul a înţelege creatura.

Cap. 15.

Că Dumnezeu este mai mare decât poate fi gândit

Prin urmare, Doamne, tu nu eşti numai acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare; ci tu eşti ceva mai mare decât poate fi gândit[40]. Fiindcă se cuvine gândit că există ceva de felul acesta. Iar dacă nu ai fi tu acesta însuşi, s-ar putea gândi ceva mai mare decât tine: ceea ce e cu neputinţă.

Cap. 16.

Că locuirea sa este de nepătruns

Lumina cea de nepătruns ce-o locuieşti într-adevăr, Doamne, aceasta este. Pentru a te vedea acolo nu trebuie decât lumina aceasta străbătută. Şi-apoi, aceasta [d] eu cu adevărat n-o văd, căci e prea mult pentru mine; şi totuşi tot ceea ce văd, prin dânsa văd, precum infirmul ochi ce vede, doar prin lumina soarelui zăreşte, însă în soarele însuşi nu poate privi. Nu pot îndrepta mintea mea către lumina aceasta, prea tare scânteiază, nu pot s-o prind şi nici nu îndură ochiul [236a] sufletului meu mult timp să îl îndrepţi spre dânsa. Răsfrânt este de strălucire, învins de măreţie, înecat în imensitate, pierdut în receptacul (*capacitate*)[41]. O, măreaţă şi inaccesibilă lumină! O, adevăr deplin şi fericit, cât de departe eşti de mine, ce totuşi ţie-ţi sunt aşa aproape! Ce îndepărtat eşti de privirea mea, ce sunt prezent privirii tale! Tu eşti prezent cu totul pretutindeni, şi nu te văd. În tine sunt mişcat şi-n tine sunt, iar către tine nu pot ajunge. Eşti înlăuntrul şi împrejurul meu, şi nu te simt.

Cap. 17.

Că în Dumnezeu se află armonie, mireasmă, savoare, netezime, în inefabilul său chip

Tu, Doamne, până acum îmi ascunzi sufletul în lumina şi fericirea ta şi pentru aceea el se întoarce încă în întunecimea şi suferinţa sa. El priveşte împrejur şi [b] nu-ţi vede frumuseţea. Ascultă şi nu-ţi aude armonia. Adulmecă şi nu percepe mireasma ta. Gustă şi nu-ţi simte savoarea. Pipăie şi nu-ţi simte netezimea. Căci le ai pe acestea, Dumnezeule Doamne, în tine, în chipul tău inefabil, pe care tu le-ai dăruit lucrurilor de tine create, în chipul lor sensibil. Dar prin străvechea slăbiciune a păcatului, simţurile sufletului meu îngheaţă, împietresc şi se închid în sine[42].

Cap. 18.

Că Dumnezeu e viaţă, înţelepciune, eternitate, orice bun adevărat şi Unul care nu se împarte

Şi [c] iată iarăşi tulburarea, iată că iarăşi adânca tristeţe stă în cale, cu durerea celui ce caută fericire şi bucurie. Căci sufletul meu spera îndestulare şi iată că iarăşi se îngroapă în nevoie. Căutam hrană şi iată că mai multă foame încerc. Mă străduiam să mă înalţ la lumina divină şi am căzut în întunecimile mele. Nu doar că am căzut în ele, ci învăluit în ele mă resimt. Eu am căzut mai înainte să fi fost născut de mama mea. În ele am fost conceput şi m-am născut cu învelişul lor. E sigur că am căzut cu toţii prin cel care cu toţii am păcătuit. Noi am pierdut prin acela care cu uşurinţă putea păstra şi a pierdut, din păcate pentru el şi pentru noi, ceea ce nu ştiam pe când voiam să căutăm şi nu am găsit când am căutat. De îndată ce am găsit, nu era ce căutasem. Ajută-mă tu, [d] prin bunătatea ta: *Doamne, am căutat chipul tău, chipul tău l-am căutat neîncetat,*

nu-ţi întoarce chipul tău de la mine[43]. Întoarce-mă din mine către tine[44]. Curăţă-mă, tămăduieşte-mă, înflăcărează-mă şi luminează ochii minţii mele spre a privi adânc în tine. Să-şi strângă iarăşi puterile sale sufletul meu şi cu toată mintea să ţintească iarăşi [237a] către tine, Doamne. Cine eşti, Doamne, cine eşti, drept cine să te înţeleagă inima mea? Desigur că eşti viaţa şi înţelepciunea, bunătatea, adevărul, bucuria, eternitatea şi orice bun adevărat, tu eşti. Acestea multe sunt, iar intelectul meu îngust nu poate dintr-o dată să le vadă pe toate într-o singură privire, încât să fie desfătat de toate simultan. În ce fel, Doamne, eşti atunci acestea toate? Oare ele îţi sunt părţi, sau mai degrabă fiecare dintre ele în întregime sunt ceea ce tu eşti? Căci orice e compus din părţi unite, şi nu-i cu totul unul, şi într-un oarecare chip este mai multe şi deosebite de el însuşi, fie în act, fie în intelect poate fi împărţit, este străin de tine, decât care nimic mai bun nu poate fi gândit. Şi prin urmare în tine nu există nici o parte, Doamne, şi tu nu eşti mai multe, ci eşti unul şi acelaşi cu tine însuţi, şi nimic în tine însuţi nu este diferit: ba tu eşti chiar unitatea însăşi ce nu poate fi împărţită de nici un intelect. [b] Aşadar viaţa, înţelepciunea şi celelalte ce-au rămas nu sunt părţile tale, ci toate-s una, şi fiecare dintre ele este întru totul ceea ce tu eşti şi ce sunt celelalte ce au rămas. În acest chip tu n-ai nici părţi, şi nici eternitatea ta, care tu eşti, niciodată şi nicăieri nu îţi este parte ţie sau eternităţii tale, ci pretutindeni eşti întreg şi eternitatea ta întreagă e mereu.

Cap. 19.

Că Dumnezeu nu este într-un loc sau timp, ci toate sunt în el

Iar dacă tu ai fost, vei fi şi eşti prin eternitatea ta, şi că ai fost nu-nseamnă că vei fi, şi nu ai fost sau vei fi pentru că eşti, în ce fel eternitatea întreagă e mereu? Ori din eternitatea ta nimic nu trece, [c] căci acum nu este, şi nici ceva nu va fi, decît dacă nu a fost încă? Ba chiar nici ieri, nici mîine, şi nici azi nu eşti, ci pur şi simplu eşti în afara timpului întreg. Căci a fi ieri şi astăzi şi mîine nu e decît a fi în timp, deşi tu, în lipsa căruia nimic nu este, nu eşti în vreun loc sau timp, ci toate sunt în tine. Nimic nu te conţine, ci numai tu pe toate le cuprinzi[45].

Cap. 20.

Că Dumnezeu este înainte şi dincolo de toate, chiar eterne

Tu, aşadar, le umpli şi le îmbrăţişezi pe toate, tu eşti înaintea [d] tuturor, căci înainte ca ele să fie, tu eşti. În ce fel însă eşti dincolo de toate? În ce fel eşti dincolo de cele ce nu vor avea hotar vreodată? E oare pentru că acestea nu pot fi în nici un fel fără tine? [238a] Tu însă, în nici un fel nu-ţi scazi fiinţa, chiar dacă toate acestea ar reintra în nimic? Tu oarecum astfel eşti dincolo de ele. Ori poate pentru că acestea se pot gândi ca având hotar, iar tu deloc? Căci toate acestea au în oarecare chip hotar, dar tu în nici un fel. Şi sigur e că acela care nu are deloc o limită este dincolo de ceea ce întrucâtva se limitează. Iar dacă tu le întreci chiar şi pe toate cele eterne[46], să fie oare aceasta fiindcă veşnicia ta şi-a lor îţi e cu totul şi cu totul prezentă, deşi ele nu au ceea ce va să vină încă din veşnicia lor, aşa cum nu mai au ce a trecut. Tu astfel eşti cu adevărat dincolo de ele, fiindcă întotdeauna eşti prezent aici, sau întrucât mereu îţi e de faţă acel ceva la care acestea încă n-au ajuns. [b]

Cap. 21.

Dacă Dumnezeu este veacul veacului sau vecii vecilor

Oare Dumnezeu este veacul veacului sau vecii vecilor? După cum veacul vremurilor le conţine pe toate cele temporale, tot astfel veşnicia ta cuprinde chiar vecii vremurilor. Ceea ce este veacul prin unitatea sa indivizibilă, sunt vecii prin nesfârşita lor imensitate. Şi chiar dacă ai fi atât de mare, Doamne, încât toate să fie de tine pline şi în tine să fie, tu chiar şi aşa eşti fără nici un loc, nici centru şi nici mijloc, şi-n tine nici nu este parte. [c]

Cap. 22.

Că numai Dumnezeu este ceea ce este şi cel care este

Doar tu, Doamne, eşti ceea ce eşti şi tu eşti cel ce eşti[47]. Cel care e deosebit în întreg şi în părţile sale şi în care există ceva ce poate fi schimbat nu este întru totul ceea ce el este. Iar acela care a început prin a nu fi poate fi gândit şi ca nefiind; cel care subzistă doar prin altul se întoarce în nefiinţă, iar cel ce are o fiinţă ce-a trecut, acela nu mai este; iar o fiinţă viitoare, ce nu este încă, nu este în chip propriu şi absolut. Tu eşti, într-adevăr, ceea ce eşti, căci orice-ar fi vreodată, în vreun fel, tu eşti în întregime şi întotdeauna eşti. Şi tu eşti cel ce propriu-zis şi simplu eşti, căci nu ai nici fiinţă trecută, nici viitoare, ci doar fiinţă prezentă şi nici nu poţi fi gândit că [d] nu eşti. Dar tu eşti şi viaţa, şi iubirea, şi lumina, şi înţelepciunea, bucuria şi veşnicia şi multe bunuri de acest fel. Şi totuşi, nu eşti decât unul şi cel mai înalt bine, tu ţie întru totul de ajuns, şi fără a fi în nevoie de nimic, cel de care toate au nevoie pentru a fi şi pentru a fi bune.

Cap. 23.

Că Binele acesta este deopotrivă Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit, şi că acesta este Unul necesar, prezent în toate şi cu totul şi singur Bine

Binele [239a] acesta eşti tu, Dumnezeule Tată. Acesta este Cuvântul tău, el este Fiul tău. Căci nu poate fi ceva mai mult sau mai puţin decât în tine, în Cuvântul tău în care tu te rosteşti pe tine însuţi, deoarece Cuvântul tău e adevărat aşa precum tu eşti adevărat. De aceea, el e adevărul însuşi precum eşti tu, şi nu altul decât tine, iar tu eşti astfel simplu, încât în tine nu poate fi născut [b] altceva decât ceea ce eşti. Acesta însuşi e o unică iubire comună ţie şi Fiului tău, adică Sfântul Spirit care din amândoi purcede. Căci aceeaşi iubire nu este inegală între fiul tău şi tine, căci iubirea pentru el şi pentru tine e tot atât de mare pe cât este a lui faţă de tine şi de sine însuşi. Pe cât de mult tu eşti, tot pe atâta el este. Iar ceea ce aparţine fiecăruia în aceeaşi măsură

nu e străin de nici unul dintre voi. Din cea mai mare simplitate nu poate purcede altceva decât este acela din care a purces. Acesta este, de altfel, în parte fiecare, este Treimea toată şi deodată, Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit. De aceea fiecare în parte nu este altceva decât unitatea întru totul cea mai simplă şi o simplitate întru totul una. Aceasta nici nu poate fi înmulţită şi nici nu poate fi doar una sau cealaltă. În afară de aceasta, Unul este necesar. Acesta este apoi un Unu necesar în care se află [c] Binele în întregime, ba chiar ceea ce este întreg şi întru totul Unu şi doar Bine.

Cap. 24.

Cercetare asupra felului şi mărimii acestui Bine

Suflete, stârneşte şi îndreaptă acum întru totul intelectul tău şi gândeşte – pe cât poţi – de ce fel şi de ce mărime este Binele acesta. Căci dacă bunurile în parte sunt desfătătoare, gândeşte-te cu râvnă ce desfătare este în Binele acela care cuprinde bucuria bunurilor toate, şi nu aşa precum am încercat-o în lucrurile create: deosebirea e pe cât de diferit e Creatorul de creatură. Căci dacă viaţa creată este bună, cât de bună este viaţa creatoare! Dacă plăsmuita mântuire este îmbucurătoare, ce bucurie poate aduce mântuirea ce-a făcut toate mântuirile! Dacă [d] înţelepciunea poate fi iubită în cunoaşterea lucrurilor ce au primit temei, ce demnă de iubit e înţelepciúnea care a dat tuturor, din nimic, temei! Şi-apoi, dacă sunt multe şi mari desfătările în lucrurile care le oferă, ce chip şi ce mărime are [240a] desfătarea în cel ce le-a făcut pe toate acestea![48]

Cap. 25.

Care sunt şi cât de multe sunt bunurile de care au parte cei ce se bucură de El

O, cel ce se bucură de binele acesta! Ce va avea, şi ce nu va avea! Desigur că va fi tot ce va voi, iar ce nu va voi, nici nu va fi. Vor fi acolo într-adevăr bunuri pentru trup şi pentru suflet precum *nici ochiul n-a văzut, nici urechile nu au auzit, nici inima omului*[49] nu a gândit. Atunci de ce rătăceşti prin multe căi, omule mărunt, căutând bunuri pentru sufletul şi trupul tău? Iubeşte, dar, un singur Bine în care-s bunurile toate, şi e de ajuns. Râvneşte Binele cel simplu ce e în toate bunurile şi e destul. Ce iubeşti tu, carnea mea? Ce râvneşti tu, sufletul [b] meu? Acolo, acolo e tot ce iubeşti şi râvneşti. Dacă frumuseţea desfată, în schimb *cei drepţi vor străluci ca soarele*[50]. Dacă iuţimii sau puterii sau libertăţii trupului nimic nu-i stă în cale, <în schimb cei drepţi> *vor fi asemeni cu îngerii Domnului, fiindcă se seamănă trup firesc şi înviază trup de slavă*[51], aşadar

după putere (*potestate*) şi nu după natură (*natura*). Cât despre viaţa lungă şi fără de prihană, acolo curăţia e veşnică, iar veşnicia este fără de prihană, fiindcă *drepţii vor trăi în veşnicie*[52], iar *mântuirea celor drepţi e de la Domnul*[53]. Cât despre îndestulare, *vor fi îndestulaţi când slava lui Dumnezeu va fi apărut*. Beţia? Vor fi îmbătaţi de *rodnicia casei Domnului*. Cântarea – corurile îngerilor Domnului le vor cânta neîncetat. Cât despre plăcerea cea fără de prihană, *într-o revărsare de plăceri vei îndestula pe aceştia, Doamne*[54]. [c] Înţelepciunea? Divina înţelepciune însăşi se va arăta lor înşile pe sine. Iar în prietenie, vor iubi pe Dumnezeu mai mult decât pe ei înşişi, şi unii pe alţii ca pe sine înşişi, iar Dumnezeu îi va iubi încă mai mult decât ei înşişi îl iubesc pe el, pe sine şi între ei printr-însul şi el pe sine şi prin sine pe aceştia. În înţelegere – vor fi cu toţii o voinţă, căci nu vor avea alta decât voinţa singură a lui Dumnezeu. În putere, vor fi atotputernici peste voinţa lor precum e Dumnezeu peste a sa. Căci aşa cum Dumnezeu are prin sine în putinţă ce doreşte, tot astfel le va sta acestora în putinţă tot ce voiesc, însă prin el. Căci după cum aceştia nu vor altceva decât voieşte Dumnezeu, tot astfel el vrea orice doresc aceştia, iar tot ce stă în voinţa sa nu ar putea să nu fie. În faimă şi în bogăţii Dumnezeu va rândui pe slujitorii săi peste multe[55], ba chiar vor fi numiţi fii ai lui Dumnezeu şi zei vor fi numiţi, [d] şi unde va fi Fiul lui, *alăturaţi cu adevărat lui Dumnezeu, dar una cu Cristos*[56]. Cât despre adevărata certitudine (*securitas*), e sigur că niciodată şi în nici un fel nu vor fi lipsiţi de bunurile acestea ori mai degrabă de

Binele acesta, aşa precum vor fi siguri că el nu-i va trimite de la sine din proprie voinţă, fără voia lor, pe [241a] cei ce îl iubesc şi nimic mai puternic decât Dumnezeu nu îi va dezlipi de el fără voia lor şi a lui. Ce bucurie, cât de mare este, în care un astfel şi atât de mare Bine se găseşte! Inimă omenească, inimă în nevoinţă, inimă încercată de dureri, ba chiar copleşită de ele, ce mult te vei bucura când vei fi avut din toate acestea din belşug! Întreabă cel dinlăuntrul tău de pot cuprinde bucuria lor ivită din fericirea lui atât de mare. Dar sigur e că dacă vreun altul, pe care l-ai iubi precum pe tine însuţi cu totul, ar avea aceeaşi fericire, s-ar spori îndoit bucuria ta, căci tu nu te-ai bucura mai puţin pentru acela decât pentru tine însuţi. Dar dacă doi sau trei sau mai mulţi ar avea această <fericire>, te-ai bucura tot atâta pentru fiecare pe cât <ai face-o> pentru tine însuţi, căci i-ai iubi pe fiecare precum iubire ţie însuţi porţi. Şi astfel, în această desăvârşită dragoste a îngerilor [b] şi a oamenilor fericiţi al căror număr nu e de socotit, unde celălalt nu este mai puţin iubit decât sinele, nici unul nu se va bucura astfel pentru fiecare dintre ceilalţi, decât aşa cum o face pentru sine. Prin urmare, dacă inima omului, din binele-i atât de mare, cu greu şi-ar câştiga bucuria sa, în ce fel va fi încăpătoare cu totul şi cu totul bucuriilor atât de multe? Şi astfel, fiindcă fiecare iubeşte pe altul pe cât se bucură de binele aceluia, după cum în acea desăvârşită fericire fiecare mai mult iubi-va, fără a cântări, pe Dumnezeu decât pe sine şi pe ceilalţi toţi cu el deolaltă, tot astfel se va bucura mai mult, fără a ţine vreo măsură de

fericirea lui Dumnezeu decât de a sa şi a tuturor celorlalţi cu el deolaltă. Dar dacă ei iubesc pe Dumnezeu cu toată inima, mintea şi sufletul, totuşi inima întreagă, toată mintea şi sufletul în întregime nu sunt de ajuns pentru demnitatea iubirii; începând [c] astfel se vor bucura *cu inima întreagă, toată mintea şi sufletul în întregime*, deşi acestea nu vor ajunge deplinătăţii bucuriei.

Cap. 26.

Dacă aceasta e bucuria deplină pe care a promis-o Dumnezeu

Dumnezeul şi Stăpânul meu, nădejdea mea şi bucuria inimii mele, spune sufletului meu dacă aceasta este bucuria [242a] de care ne vorbeşti prin Fiul tău: *cereţi şi vi se va da, ca bucuria voastră să fie deplină*[57]. Căci am găsit o bucurie deplină şi mai mult decât deplină. Deplină într-adevăr în inimă, deplină în minte, deplină în suflet, cu totul deplină este în om bucuria aceea, peste măsură încă fi-va. Atunci nu bucuria va intra în cei ce se bucură, ci toţi aceştia vor pătrunde în bucurie. Spune, Doamne, spune slujitorului tău, adânc în inima lui, dacă aceasta este bucuria în care vor pătrunde slujitorii tăi ce vor intra în bucuria Domnului lor. Dar sigur e că bucuria aceea de care fi-vor bucuroşi aleşii tăi *nici ochiul n-a văzut-o, nici urechile n-au auzit-o, şi nici nu a urcat în inima omului*. Căci încă nu am spus şi n-am gândit ce multă bucurie fi-va-n fericiţii tăi. Ei [b] se vor bucura, desigur, pe cât te

vor iubi, şi vor iubi pe cât vor cunoaşte. Ce mult te vor cunoaşte, Doamne, atunci, şi cât de mult te vor iubi! Desigur, *nici ochiul n-a văzut, nici urechile n-au auzit, şi nici nu a urcat în inima omului* în viaţa aceasta măsura în care te vor iubi şi te vor cunoaşte în cealaltă viaţă. Te rog, Dumnezeule, să te cunosc, să te iubesc ca să mă bucur de tine. Şi dacă nu pot în această viaţă pe deplin, voi începe zi de zi până ce se va petrece aceasta. Voi începe aici în mine cunoaşterea ta, iar dincolo va fi deplină. Să crească dragostea de tine, iar acolo să fie deplină, încât aici bucuria mea să stea într-o mare nădejde, iar acolo în deplinul fapt să fie. Doamne, tu porunceşti, de fapt dai sfat prin Fiul tău să cerem, şi ai promis că vom primi deplina noastră bucurie. Cer, Doamne, [c] ceea ce tu dai sfat prin minunatul nostru sfetnic: să primesc ce ai promis prin adevărul tău, ca bucuria mea să fie deplină. Dumnezeule adevărat, îţi cer să primesc bucuria mea deplină. În vremea aceasta mintea mea să reflecteze, apoi limba mea să prindă grai, inima mea pe el să îl iubească. Iar gura mea să-şi poarte cuvântul, până ce aş intra în bucuria Domnului, care eşti şi Unul şi Treime, Dumnezeu, binecuvântat în veci. Amin.

Note

[1] *considerans illud esse multorum concatenatione argumentorum*. Anselm nu discreditează şi nici nu contestă validitatea unor argumente *a posteriori*, dezvoltate de altfel în *Monologion*, ci caută o cale mai simplă: sensul diferenţei dintre aceste două căi pare a fi stabilit de absenţa sau prezenţa apelului la experienţa lumii.

[2] ***solum ad astruendum***. Există un sens „practic" al investigaţiei lui Anselm: în eventualitatea „descoperirii" argumentului, el nu numai că ar conferi o anumită demnitate raţiunii, ci propriu-zis teologia ar putea fi întemeiată pe o evidenţă i-mediată de lume.

[3] ***summum bonum***. Tema Binelui asociată fiinţei devine leitmotiv după Aristotel, *Etica Nicomahică* (1096b28sqq) şi este preluată de teologia medievală, deosebindu-se între atributul Binelui („Dumnezeu este bun") şi identitatea sa cu Binele („Dumnezeu este însuşi Binele") (cf., de ex., Toma din Aquino, *Contra Gentiles*, I).

[4] ***omnia indigent ut sint et bene sint***. Raportul dintre creator şi creaţie priveşte fiinţa şi binele, iar aspectul fiinţei va primi, după Boethius, o distincţie celebră între *quo est* şi *quod est* (cel în/prin care ceva este şi ceea ce este). Anselm va face mai târziu aluzie la această pereche conceptuală (cf. 227d), dar aici vizează un alt aspect: faptul că toate sunt (*ut sint*) (cf. notele 18 şi 47).

[5] ***divina substantia***. Pentru Anselm, atât de departe de orice cristalizare a scolasticii, nu există un vocabular tehnic specializat care să permită o exegeză în sine. De aceea, termenul *substantia* nu pare să permită speculaţii terminologice.

[6] ***omnino fugeret***. Dificultatea minţii de a se concentra asupra tipului de argument propus ne arată predispoziţia ei spre raţionamentele *a posteriori* şi spre apelul la experienţa mundaneităţii.

[7] ***quam sollicitus repellabam***. Refuzul pare a condiţiona „producerea" argumentului. Avem a doua condiţionare *a priori* a acestuia: prima este caracterul lui impropriu în raport cu mintea (cf. nota 6), cea de-a doua: el poate fi găsit dacă mintea îşi propune uitarea lui.

[8] ***id est Soliloquium***. Am preferat traducerea semantică a termenului *Soliloquium* pentru a accentua simetria dintre cele două subtitluri; aluzia însă la omonimul augustinian nu este exclusă.

[9] ***et quae te invent ad quaerendum eum***. Pasaj ambiguu cât priveşte determinaţiile pe care *quae* le poate primi: experienţa „golirii minţii" va conduce spre o evidenţiere a argumentului

căutat, iar conţinutul acestei experienţe ar fi tocmai înlăturarea experienţei empirice. Ar putea fi vorba de un „rest" luat drept esenţial sau de „instrumentele" propriu-zise ale minţii. A doua soluţie pare mult mai plauzibilă, dată fiind conştienta separare de celălalt tip de argument (cf. nota 1).

[10] *Psalmi*, 26, 8.

[11] *Eia nunc ergo tu...* Avem aici cea de-a treia aproximare pe care o putem face argumentului, de obicei scăpată din vedere de exegeza care îşi începe tradiţia cu contraargumentul lui Gaunilon: raportul lui Anselm cu Dumnezeu priveşte doar persoanele I şi a II-a singular ale pronumelui personal: niciodată în cursul *Proslogion*-ului existenţa lui Dumnezeu nu este pusă la îndoială.

[12] *absentem...praesentem.* Dumnezeu nu este nici ascuns, nici evident, ci lipsa prezenţei sale nu ne indică că ar fi *altundeva*, iar prezenţa sa se opune vederii.

[13] *qua facie te quaeram?* Am preferat traducerea lui *facie* cu *întruchipare* şi nu propriu-zis cu *înfăţişare* din pricina ablativului *qua*: în care; cuvântul „înfăţişare" ne-ar fi impus prepoziţia „sub", străină spiritului lui „qua", care ar fi dus la conotaţia unei simple ascunderi, contradictorie pasajului anterior (cf. nota 11).

[14] *me fecisti et refecisti.* Trimiterea este la sensul umanului vetero- şi neo-testamentar.

[15] *ad te videndum factus sum.* Natura contradictorie a umanului priveşte dubla sa condiţionare: ca scop, omul e destinat să vadă pe Dumnezeu, ca situare, el este oferit lumii.

[16] *ne desperem suspirando sed respirem sperando.* Joc de sunete intraductibil din limba latină: tema *s-p-r* oferă nota comună a speranţei, desperării, suspinului şi respiraţiei.

[17] *deorsum aspicere...sursum intendere.* Pasajul propune şi o lectură ne-spaţială, privind dubla condiţionare a omului (cf. nota 14), fiind adusă în discuţie indirect *lumea*: privirea este destinată lumii, iar acest destin este dublat de căderе.

[18] *nisi credidero, non intelligam.* Celebra teză *fides quaerens intellectum* precede introducerea argumentului şi adaugă o notă nouă raportului de dialog stabilit: Dumnezeu nu e doar întâlnit, el este prealabil oricărei întâlniri, iar prealabilul condiţionează întâlnirea.

[19] *quia es...quod es*: „faptul că eşti", spre deosebire de „ceea ce eşti" (cf. nota 4). Distincţia, în cazul unic al lui Dumnezeu, este inoperantă (căci, va susţine întreaga scolastică, fiinţa şi

esenţa lui Dumnezeu sunt identice), dar la nivelul înţelegerii „a ceva în genere" ea se aplică. Iar formularea argumentului nu va răspunde nici lui *quia es*, nici lui *quod es*, ci va contesta însuşi nivelul înţelegerii a ceva în genere (cf. nota 19).

[20] *id quo maius cogitari nequit.* Problema centrală a traducerii pasajului este ridicată de natura lui *quo*: ar putea fi ablativul lui *quid* (şi s-ar traduce „în care"), ar putea avea sens adverbial local („unde") sau, cerut de comparativul *maius*, un ablativ al măsurii („faţă de, decât"). Am preferat ultima variantă, presupunând însă o sedimentare a mai multor sensuri în limba latină (cf. Postfaţa).

[21] *Ps* 13, I, *Ps* 52, 1.

[22] Prezentarea argumentului are mai multe etape:

a) enunţul: Dumnezeu este acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare (*a* este *b*)

b) *b* poate fi conceput, indiferent de existenţa lui

c) maniera de a-l concepe pe *b* enunţă simultan esenţa şi existenţa lui *a*.

[23] *Et iudicaret de creatore.* Ultimul cuvânt este de fapt un ablativ de relaţie (în ceea ce îl priveşte pe Creator) pe care l-am tradus cu un complement direct numai pentru o fluenţă a limbii române. Dacă „definiţia" lui Anselm nu ar conveni lui Dumnezeu, am putea concepe ceva „mai mare" şi numai acela faţă de care nu poate fi gândit ceva mai mare nu poate fi obiect al gândirii; restul pot deveni complemente directe, deci pot fi supuse predicaţiei şi, deci, *judecăţii*.

[24] Fiinţa co-participă la deschiderea minţii către ea. Pentru Anselm, chiar faptul că îl căutăm pe Dumnezeu i se datorează Lui (cf. nota 17).

[25] Un alt manuscris indicat la col. 249-250 spune *quis* (*cine*) în loc de *quid* (*ce*).

[26] *melius est esse quam non esse*. Pasajul este mult mai adânc decât o sinonimie a fiinţei cu Binele: el enunţă, într-o manieră afirmativă, ceea ce Heidegger avea să pună ca întrebare fundamentală metafizicii: De ce este totuşi fiindul şi nu, mai degrabă, neantul? Iar Anselm aşază problema în termenii Binelui, cu riscul tautologiei.

[27] Există un act comun al simţului şi al simţitului (cf. Aristotel, *De anima*, III).

[28] Problema omnipotenţei divine nu intră în conflictul – pe care gândirea numai într-un elan facil îl poate presupune – cu logica, întrucât ea este temei şi pentru logică. A putea

contrazice legile logicii este pentru Anselm o neputinţă, adică ceva ce propriu-zis nu poate fi adus în act. Abia „divorţul dintre logică şi realitate" (cf. E. Gilson, *L'être et l'essence*, III, Paris, Vrin, 1994) va putea propune o asemenea formulare. Deja Heraclit (cf. Diels, B32, 50, 141) afirmase o unitate între *logos* şi Unu, în sensul în care *logos*-ul dezvăluie *Unul*. Proba lui Anselm, în cazul de faţă, cunoaşte şi aspectul unei analize lingvistice: limbajul poate prezenta afirmativ o situaţie negativă: ***a se odihni*** are, aparent, ca gen proxim, pe ***a face***.

[29] ***effectum...affectum***. Nu există o reflexivitate a divinului: mila lui Dumnezeu pro-vine (ex+facere) din Dumnezeu, dar priveşte creatura, pe când aceasta nu re-vine ca atare la Dumnezeu. Este o manieră de a traduce în „limbajul milei" faptul că Dumnezeu este fiinţa însăşi, dar în acelaşi timp creatura nu „adaugă" ceva fiinţei divine cu care ar putea ulterior intra în relaţie (Am putea parafraza aceasta cu terminologia „contradicţiei unilaterale" de la Constantin Noica: între creatură şi Creator, tema milei dezvoltă o „identitate unilaterală": Dumnezeu este Unul cu lumea, dar lumea nu e Una cu Dumnezeu) (cf. şi 238a).

[30] Tema milei, a bunătăţii, a eternităţii divine reia în limbaje proprii formula „argumentului": Dumnezeu este mai mult decât un garant al dreptăţii conforme legii, căci puterea sa este şi „internă" legii (judecând), este şi temei „extern" (iertând) (cf. 232b).

[31] ***secundum te...secundum nos***. Diferenţa dintre a ierta (*parcere*) şi îndurare (*misericordia*) se stabileşte după o referinţă deosebită: divinitatea lui Dumnezeu iartă, însă mila priveşte mundaneitatea creaturii.

[32] (Cf. şi nota 27) Îndurarea sau mila (*misericordia*) ţine de dezvăluirea lui Dumnezeu în lume din perspectiva lumii (*effectum*), dar nu priveşte raportarea lui Dumnezeu la sine (*affectum*) tocmai pentru că îndurarea determină lumescul.

[33] *Ps.* 24, 10.

[34] *Ps.* 144, 17.

[35] Fiecare atribut divin este inclus în esenţa divină (cf. nota 3). Dumnezeu este bun şi e bunătatea însăşi. Mai mult, i se atribuie gândirea, dar El este *sapientia qua sapis* (s.n.), unde *qua* nu introduce un complement direct (deşi limba

română se exprimă mai potrivit astfel), ci un complement în ablativ, eventual de *loc*: Dumnezeu este gândirea în care gândeşte, iar înrudirea cu sensul aristotelic al gândirii care se gândeşte pe sine este mai evidentă (cf. *Metaf.* 1075a).

[36] *minus est...maius te nihil est.* Am tradus pe *minus est* cu *există mai puţin*, chiar dacă sensul îl opune lui „mai mare", întrucât avem aici una dintre determinaţiile, importante pentru controversa cu Gaunilon, ale comparativului lui *magnus*. Adjectivul nu are semnificaţia lui *perfectus* (cu care Descartes îl va înlocui), ci aceea de „a fi în mai mică sau mai mare măsură".

[37] Întrucât Dumnezeu însuşi este conţinătorul, ceea ce în acest pasaj apare încă obscur.

[38] *creatis spiritibus.* Pentru Anselm, îngerii prezintă o reunire a limitei şi nelimitatului. Scolastica moşteneşte acest principiu din neoplatonism şi neopitagorism, unde numerele sunt existenţele intermediare care cuprind limita şi infinitul (πέρασ καὶ ἄπειρον). Sufletul, de asemenea un *spirit creat*, se risipeşte în lume, dar e în întregime pretutindeni, iar în relaţia cu trupul, el nu poate fi nici deosebit de trup, nici confundat cu el.

[39] *ille hoc, quod invenisti*. Ca şi la Toma din Aquino, maniera de a surprinde prezenţa lui Dumnezeu (*invenire*) cuprinde o recunoaştere ulterioară unui exerciţiu ontologic: numeşti pe acel ceva decât care nu se poate gândi ceva mai mare (pentru Toma: porneşte de la o cauză la alta) şi apoi, în ceea ce a fost numit, Dumnezeu este ulterior recunoscut.

[40] A doua precizare adusă argumentului (*es quiddam maius quam cogitari possit*) după specificarea sensului mărimii (cf. nota 36). Dumnezeu este „definit" ca *„id quod maius cogitari nequit"*, dar aceasta nu înseamnă că gândirea îl poate cuprinde şi defini ca şi concept: Dumnezeu nu este un concept. Dezvoltarea din sumarul capitol 15 poate fi pusă în legătură cu posibila ambiguitate a lui „quo" (cf. nota 20).

[41] *capacitate*. În mod normal, *capacitas*; *-atis*, înseamnă în limba latină forţă, putere de a prinde ceva în mod ferm, şi este o dezvoltare substantivală a verbului *capio, -ere* = a prinde, a apuca. Cuvântul cuprinde aşadar şi un sens mai adânc, acela de „cuprindere fermă", mult mai potrivită gândului lui Anselm: Dumnezeu nu este obiect al gândirii, ci experienţa

minţii de a-l cuprinde revine la înţelegerea unei răsturnări de proporţii, unde receptacolul este Dumnezeu.

[42] Folosirea celor 3 verbe (*obstupuerunt*, *obriguerunt*, *obstructi sunt*) are ca notă dominantă prefixul *ob*, care semnifică izolarea, piedica, îndepărtarea, împotrivirea. Închiderea în sine prin „cădere" poate fi pusă în legătură cu un alt pasaj al rugăciunii lui Anselm: *Revela me de me ad te* (237d; cf. nota 44).

[43] *Ps.*, 50, 7.

[44] Ivirea lui Dumnezeu presupune pentru conştiinţă o prealabilă uitare de sine.

[45] Pentru problema cuprinderii, cf. nota 41 asupra termenului *capacitas*.

[46] Sufletul şi îngerii sunt eterni în sensul că au un început, dar nu şi sfârşit.

[47] *quod es...et qui es.* Dualitatea lui Boethius este depăşită prin identitatea dintre fiinţa şi esenţa lui Dumnezeu: într-un sens, este *quod est*, într-altul *quo est*, dar în primul rând el este „cel care este", *qui est*, încât aceste maniere de a rosti fiinţa se întrunesc.

[48] Anselm afirmă cu acest capitol o cunoaştere analogică a lui Dumnezeu, unde atributele Lui sunt deduse din cele ale creaturii privite sub aspectul binelui şi aplicându-li-se argumentul din cap. II. Dar problema analogiei este încă departe de a-şi fi dezvăluit toate resorturile, aporiile şi deschiderile care se vor constitui în *analogia entis* abia peste aproape două veacuri, la Sf. Toma din Aquino.

[49] *Corinteni*, I, 2, 9.

[50] *Matei*, 13, 43.

[51] *Corinteni*, I, 15, 44

[52] *Prov.*, 5, 15.

[53] *Ps.* 16, 15

[54] *Ps.* 35, 9

[55] *Matei*, 25, 21.

[56] *Romani*, 8, 16-17.

[57] *Ioan*, 16, 24.

Răspuns în locul nesocotitului împotriva Raţionamentului din Proslogion

scris de

Gaunilon,

călugăr al mănăstirii din Marmoutiers

§1.

Se spune[1] că aceluia care se îndoieşte sau neagă existenţa a ceva de o asemenea natură încât nu poate fi gândit ceva mai mare decât ea [243a] i se poate totuşi dovedi existenţa mai întâi prin faptul că însuşi acela care neagă sau se îndoieşte de ea deja o are în intelect: de îndată ce acesta o aude rostită, înţelege ceea ce rosteşte. În al doilea rând, prin faptul că ceea ce se înţelege se află cu necesitate nu numai în intelect, ci chiar în fapt. Iar aceasta este dovedit prin faptul că „a fi în intelect şi chiar în fapt" este mai mare decât „a fi numai în intelect". Iar dacă acesta se află numai în intelect, orice va fi în fapt va fi mai mare decât el, şi astfel acela mai mare dintre toate va fi mai mic decât un altul şi nu va fi mai mare dintre toate, ceea ce este prin urmare contradictoriu. Apoi este necesar ca acela mai mare dintre toate, a cărui fiinţă în intelect a fost tocmai probată, să fie şi în fapt, nu doar în intelect, deoarece altminteri nu ar putea fi cel mai mare dintre toate.

§2.

Probabil că <acestei opinii> i s-ar putea răspunde: ceea ce se spune că „se află în intelectul meu" se spune în alt sens decât aceea că „înţeleg ceea ce se spune". Nu aş putea [b] oare să spun atunci că am în intelect în mod asemănător orice lucruri false şi propriu-zis în nici o manieră existente în sine, numai întrucât eu le-aş înţelege când cineva le-ar spune, orice ar spune acela? Afară numai dacă reiese cu tărie că fiinţa aceluia nu poate fi avută în cugetare altminteri decât în modul celor false sau îndoielnice: şi atunci nu voi spune că acela care a auzit cugetă sau are ceva în cugetare, ci înţelege şi are în intelect, deoarece nu l-aş putea gândi altfel decât pricepând, adică înţelegând prin ştiinţă că acel ceva există în fapt[2]. Dar dacă este astfel, nu va fi tot el cel care, pe de o parte, este avut în intelect şi e identic cu cel din timpul trecut şi, pe de altă parte, cel care este înţeles ca fiind în fapt şi e identic cu cel din timpul viitor, precum se întâmplă în cazul picturii, care este mai întâi în gândul (*in animo*) pictorului şi apoi [c] în lucrare. După aceea, cu greu s-ar putea crede, de îndată ce acesta fusese rostit şi auzit, că poate fi gândit ca nefiind în acelaşi mod în care Dumnezeu poate fi gândit ca nefiind. Căci dacă nu se poate, de ce a fost atunci iscată toată disputa aceasta împotriva celui care neagă sau se îndoieşte că există ceva de o asemenea natură? Apoi, faptul că acesta este astfel încât nu [244a] poate fi perceput de un anume intelect în existenţa sa neîndoielnică, decât de îndată gândit, trebuie să mi se probeze cu un argument în

afară de vreo îndoială şi nu prin acela că eu aş înţelege ceea ce se află în intelectul meu de îndată ce am auzit <că e rostit>. Căci eu consider că în acesta se pot găsi în acelaşi fel orice alte lucruri nesigure sau chiar false în raport cu cel a cărui expresie am înţeles-o ca fiind spusă. Şi încă mai mult aş crede, aşa cum adesea se întâmplă, dacă aş fi amăgit de aceasta, ceea ce nu cred încă.

§3.

Reiese de aici că nici exemplul acela cu pictorul şi pictura ce stă să fie făcută şi el o are tocmai în intelect nu este destul de relevant pentru acest argument. Căci acea pictură, înainte să fie, se găseşte în arta pictorului însuşi, iar astfel ceva din arta unui meşter e doar o parte a inteligenţei sale; deoarece (precum o spune Sfântul Augustin) atunci când meşterul urmează să facă o ladă, el o are mai întâi în arta sa, [b] iar lada care se află în lucru nu este vie, dar cea care este în artă este vie, deoarece vieţuieşte în gândul meşterului, unde se află acestea toate înainte de a fi date la iveală. În ce sens se află acestea în gândul cel viu al meşterului, de nu cumva în acela că ele nu sunt altceva decât ştiinţa sau inteligenţa sufletului acestuia? Dar tot ceea ce se află în afara ei şi sunt cunoscute ca vizând însăşi natura minţii sunt percepute ca adevărate, fie <că sunt> auzite, fie gândite de intelect. Cel dintâi <caz> este adevărat într-un fel, şi în altul este adevărat intelectul însuşi în care ceva este cuprins. De aceea, chiar dacă există

vreo fiinţă cu adevărat astfel încât una mai mare nu poate fi gândită, ea nu este totuşi auzită şi înţeleasă ca fiind, asemeni picturii încă nefăcute din intelectul pictorului[3].

§4.

La aceasta se adaugă ceea ce am prefigurat: pe cât nu pot eu gândi [c] ca fiind auzit sau avea în intelect pe acela mai mare decât toate cele ce pot fi gândite (despre care se spune că nu poate fi altul decât Dumnezeu însuşi) potrivit cu faptul sau după vreun gen sau vreo specie a mea, tot pe atât nu îl pot gândi pe Dumnezeu, pe care din acelaşi motiv îl pot gândi ca nefiind. Căci nu cunosc lucrul acela care este Dumnezeu (*rem ipsam quae Deus est*) şi nici nu-l pot lega de altele similare, de vreme ce tu spui că fiinţa [245a] aceea nu poate semăna nimănui. Căci dac-aş auzi pe cineva vorbind despre un om necunoscut mie şi despre care nu ştiu dacă există, prin această cunoştinţă specială şi generică prin care am aflat ce este omul sau ce sunt oamenii, aş putea gândi cu privire chiar şi la ceea ce este omul potrivit cu lucrul însuşi; şi totuşi s-ar putea întâmpla ca, minţind cu privire la el vorbitorul, omul însuşi la care mă gândisem să nu fi existat, deoarece eu m-aş fi gândit la el în raport cu lucrul cu nimic mai puţin adevărat, dar nu ca şi cum ar fi omul *acela*, ci omul *oarecare*[4]. Şi nici nu aş putea să îl am pe acesta asemeni unui fals în intelect sau în cugetare, atunci când aud că este vorba de Dumnezeu ca fiind *ceva*

mai mare decât toate. Căci în timp ce pe unul îl pot gândi potrivit cu lucrul adevărat şi cunoscut mie, pe celălalt nu îl pot gândi pe deplin, ci doar în sens de cuvânt. Şi în acest sens [b] este cu putinţă cu greu – sau chiar deloc – să fie ceva gândit ca adevărat. Dat fiindcă atunci când se gândeşte astfel nu este gândit atât cuvântul al cărui fapt este adevărat, adică sunetul literelor sau al silabelor, cât semnificaţia cuvântului auzit, iar aceasta nu în felul unuia care a cunoscut ce se obişnuieşte să se semnifice prin acel cuvânt şi care îl gândeşte potrivit cu lucrul sau numai în cugetarea adevărată, ci în maniera celui care nu a cunoscut aceasta şi doar gândeşte potrivit cu o mişcare a sufletului produsă la auzul cuvântului şi încearcă să-şi reprezinte semnificaţia cuvântului perceput. Ar fi uimitor dacă ar reuşi s-o facă potrivit cu adevărul lucrului. Iar eu am acest lucru în intelect astfel şi în nici un alt chip atunci când aud şi înţeleg că e rostită existenţa a ceva [c] mai mare decât toate cele care pot fi gândite. Acestea despre părerea că acea natură s-ar găsi în intelectul meu[5].

§5.

Mi se arată apoi că <acest lucru> există nu doar în intelect, ci în mod necesar şi în fapt, căci dacă [246a] nu ar fi fost, tot ceea ce este în fapt va fi mai mare decât el, şi prin aceasta nu va fi cel mai mare între toate acela despre care a fost arătat că există şi în intelect. Răspund la aceasta: dacă se cuvine spus că există ceva în intelect ce nici măcar nu poate fi gândit

în raport cu adevărul lucrului, eu nu neg că se află aceasta şi în intelectul meu. Dar pentru că nu se poate obţine prin aceasta în nici un chip fiinţa lui reală, deocamdată eu nu îi acord întru nimic fiinţă, până ce nu îmi va fi probată neîndoielnic. Cel care spune că acesta este, nu pleacă îndestul urechea la ceea ce spune, deoarece astfel acela mai mare dintre toate nu şi-ar mai păstra această calitate. Căci eu încă nu spun, ba chiar neg sau mă îndoiesc că acesta e mai mare decât vreun lucru şi nu-i acord altă fiinţă decât aceea, dacă poate fi numită fiinţă, de care este vorba atunci când [b] sufletul se străduieşte să-şi închipuie ceva pornind numai de la un cuvânt auzit şi de la un fapt întru totul necunoscut. În ce fel mi se arată, prin urmare, că acest ceva mai mare subzistă în realitate doar pentru că este în mod evident acela mai mare dintre toate, pe când eu neg aceasta încă sau mă îndoiesc de ea că este pentru ca să nu spun că se află în intelectul sau mintea mea cel puţin în felul în care se găsesc multe îndoielnice şi nesigure? Căci mai întâi nimic nu este necesar să fie. De fapt, nu va fi ambiguu <să se spună că> undeva există ceva mai mare, iar o parte din acela, ce-i mai mare decât toate, să subziste în sine[6].

§6.

De pildă: spun unii că se află undeva în Ocean o insulă pe care au numit-o *pierdută* din pricina dificultăţii sau mai degrabă a neputinţei de a arăta că nu există, şi despre aceasta se istorisesc mult mai

multe, că este o insulă preafericită şi le întrece pe toate cât priveşte abundenţa sa de nesocotit a bogăţiilor [c] şi desfătărilor, fără nici un stăpânitor sau locuitor, cu pământuri total deosebite de cele locuite de oameni, iar bogăţia celor ce le-ar stăpâni ar avea pretutindeni întâietate. Dacă mi-ar spune [247a] cineva că este astfel, eu i-aş înţelege uşor vorbele în care nu se află nici o dificultate. Dar dacă ar adăuga atunci, ca printr-o consecinţă, spunând: nu te mai poţi îndoi că insula aceea ce-i mai presus de toate pământurile, despre care tu nu te îndoieşti că se află în intelectul tău, există cu adevărat undeva şi, pentru că e mai presus nu doar în intelect, ci şi în fapt, este nevoie ca aceasta să existe. Căci dacă nu ar fi fost astfel, orice alt pământ care există în fapt i-ar fi fost mai presus. Şi astfel ceea ce a fost conceput de tine ca mai presus nu va fi mai presus. Aş spune că, dacă prin aceasta el ar dori să mă convingă asupra existenţei acelei insule, cuvenindu-se să ne îndoim mai mult dacă ea este, fie că voi crede despre acesta că se joacă, fie că nu voi şti pe care dintre noi să-l cred mai nebun: pe mine, de aş cădea cu el de acord, sau pe dânsul, [b] dacă ar considera despre sine că a dovedit existenţa acelei insule cu vreo certitudine, de nu m-ar fi convins mai întâi că pentru aceasta întâietatea există în intelect doar în maniera unui fapt care există într-adevăr şi fără îndoială, iar nu ca vreunul fals sau îndoielnic[7].

§7.

Nesocotitul acela ar răspunde deocamdată la obiecţii cu acestea <de mai sus>. Dar de îndată ce ar susţine că acest „mai mare" este astfel încât nu are sens prin nici o cugetare să nu fie, iar aceasta nu s-ar vădi din altă parte decât din faptul însuşi că altminteri nu ar fi acela dintre toate mai mare, ar putea formula un răspuns identic spunând: când am spus eu că există ceva de o asemenea realitate, adică mai mare decât toate, încât din aceasta ar trebui să-mi fie dovedit [c] că acesta este astfel [248a] chiar în fapt încât nu poate fi gândit că nu este? De aceea se cuvine ca la început să se arate, cu un argument întru totul sigur că există o natură superioară, adică mai mare şi mai bună decât toate ce sunt, încât pornind de la aceasta să putem dovedi că toate cele pentru care e necesar ca ea să fie cea care este mai mare şi mai bună dintre toate nu îi lipsesc <acesteia>[8]. Dar pentru că se spune că acest lucru nu poate fi gândit ca nefiind, poate că este mai bine să se spună că nu poate fi înţeles că nu este sau poate să nu fie; căci luând acest cuvânt în sensul lui propriu, lucrurile false nu pot fi înţelese, dar ele pot fi totuşi gândite în felul în care a gândit nesocotitul că nu este Dumnezeu. Iar eu ştiu în mod sigur despre mine că exist şi cu nimic nu ştiu că s-ar putea să nu fiu. Dar înţeleg cu adevărat că acel ceva suprem care [b] este Dumnezeu nu poate să fie şi să nu fie. Nu ştiu dacă aş putea gândi despre mine că nu sunt, cât timp ştiu cu siguranţă că sunt, dar dacă pot, de ce nu aş avea aceeaşi certitudine cu privire la altceva? Dar dacă nu-mi stă în putinţă, aceasta nu se poate spune propriu-zis şi în ceea ce-l priveşte pe Dumnezeu.

§8.

Unele părţi ale acestui mic tratat sunt atât de potrivite adevărului, de strălucite şi expuse cu măreţie, într-atât de folositoare, de o mireasmă anume, plăcută şi intimă simţirii credincioase şi sfinte, încât ele nu s-ar cuveni în nici un chip dispreţuite dacă cele simţite corect la început au fost cu mai puţină forţă argumentate, ci s-ar cădea mai degrabă ca acelea să fie argumentate mai robust şi toate [c] să fie primite cu laudă şi foarte mare veneraţie.

Note

[1] Gaunilon expune mai întâi teza lui Anselm, operând simultan, încă din acest paragraf, suprapunerea între *„id quo maius cogitari nequit"* (acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare) şi *maius omnibus* (acela mai mare dintre toate). Am asociat în *Postfaţă* această diferenţă cu aceea dintre *fiinţă* şi *fiinţarea maximă*, urmând sugestia *Cărţii Apologetice* (254b-255a).

[2] Protestul lui Gaunilon se constituie iniţial într-un contraargument luat din sfera analizei lingvistice: „a avea ceva în intelect" este ceva imprecis şi, ne sugerează 243b 6-7, oarecum inferior cugetării (*cogitatio*), în sensul în care „a avea ceva în intelect" priveşte *opinia*, iar „a avea ceva în cugetare" priveşte *opinia adevărată*.

[3] Cea de-a doua obiecţie vizează exemplul de care Anselm se slujise (228a) pentru a stabili relaţia „a fi în minte"-„a fi în fapt", iar Gaunilon precizează aici distincţia dintre posibilitatea de a fi şi actul de a fi: ceea ce pictorul pre-gândeşte e un fapt ce ţine de posibil, iar realizarea este actul pe care Gaunilon pare a-l aşeza în analogie cu fiinţa „decât care nu se poate gândi ceva mai mare": ea este un gând posibil, de aceea nu trebuie înţeles ca fiind în act.

[4] Principalul contraargument al lui Gaunilon nu constă doar în refuzul de a-l gândi pe Dumnezeu în maniera unei fiinţări – de altfel, Anselm însuşi ocolise acest posibil eşec al „formulei" sale (*Proslogion*, cap. 15) – ci în efortul de a arăta că nu este cu putinţă să găsim nici o fiinţare care să cadă sub conceptul stabilit de Anselm (cf. nota 7). În această primă parte a contraargumentului (cea de-a doua fiind exemplul Insulei Preafericiţilor) Gaunilon arată că orice ar cădea sub conceptul presupus ar scăpa de determinaţia adevărului: un „om necunoscut" poate fi conceput în mod generic, fără a şti nimic despre existenţa sa în fapt.

[5] Mai mult, pentru ca un concept să poată realiza o reprezentare, sub el trebuie să cadă un obiect întâlnit în experienţă sau asociabil unei experienţe. Însă imaginea lui Dumnezeu nu se asociază în chip absolut necesar nici unei experienţe, el nefiind dat în câmpul fenomenalităţii.

[6] Textul lui Gaunilon însuşi conţine neclarităţi: după ce reia schema contraargumentului anterior (cf. nota 4), vorbeşte de o „parte" (*demum*) a conceptului, care ar urma să fie subzistentă în sine, dar a cărei subzistenţă nu e necesară, însă plauzibilă. Ambiguitatea lui Gaunilon constă în relaţia presupusă parte-întreg: partea are mărime maximă (*maius omnibus*) iar întregul e doar „ceva mai mare" sau „o mărime" (*maius ipsum*).

[7] Problema insulei preafericite exemplifică şi împlineşte cel de-al doilea contraargument al lui Gaunilon (cf. nota 4). Anselm însă nu pare a-şi fi formulat argumentul într-un mod compatibil cu exemplul lui Gaunilon: întâi, deoarece, prin natura formulării, acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare nu este decât Unul; în al doilea rând, este îndoielnic că ar fi vorba propriu-zis de o fiinţare pentru acela care cuprinde şi învăluie fiinţarea însăşi (*Proslogion*, 237c).

[8] Pentru Gaunilon, demonstrarea unei existenţe priveşte exclusiv fiinţarea: postularea existenţei lui Dumnezeu (pentru care Gaunilon foloseşte, paradoxal, termenul de *argumentum*) permite o determinare ulterioară a fiinţării.

Cartea Apologetică

a

Sf. Anselm

dată ca răspuns întâmpinărilor aduse în locul nesocotitului

Fiindcă cel care se pune împotriva mea în spusele sale nu este „nesocotitul" contra căruia am scris în micul meu tratat, ci unul care nu este un nesocotit, ci un catolic care vorbeşte în numele nesocotitului, îmi poate fi suficient să răspund acelui catolic.

Cap. 1.

Raţionamentul adversarului este pe rând respins şi se arată că acel ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare există chiar în fapt

Tu, aşadar, [249a] spui (oricine ai fi tu cel care crezi că te-ai putea pune în locul nesocotitului) că nu se află în intelect ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare altfel decât ceea ce nu poate fi nici măcar gândit potrivit cu vreo realitate, pentru că din prezenţa în intelect a ceea ce eu numesc „ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare" nu rezultă şi existenţa sa în fapt, tot aşa cum nu rezultă din felul în care este descrisă de cuvinte existenţa cu totul certă a unei insule pierdute de a cărei prezenţă în intelectul său ascultătorul nu se îndoieşte. Eu însă spun: dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu este înţeles sau gândit, nici nu se află în intelect sau în cugetare, atunci fie că Dumnezeu nu este acela decât care nu poate [b] fi gândit ceva

mai mare, fie că nu este înţeles sau cugetat şi deci nu este în intelect sau în cugetare[1]. Mă folosesc de însăşi conştiinţa şi credinţa ta ca argument cu deplină tărie ca să îţi arăt cât de fals este acest lucru[2]. Aşadar, acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare este cu adevărat înţeles şi cugetat şi se află şi în intelect, şi în cugetare. De aceea, fie că nu sunt adevărate <premisele> din care te străduieşti să dovedeşti, fie că din ele nu rezultă cu consecvenţă ceea ce tu ai fi de părere să formulezi. Tu consideri că prezenţa în intelect a celui decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu rezultă din conceperea sa, iar dacă totuşi ar fi în intelect, el nu este în fapt[3]. Iar eu spun: dacă poate fi gândit că este, există în mod necesar. Căci acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu poate fi gândit că este decât în absenţa unui început. [c] Tot ceea ce poate fi gândit ca fiind, dar nu este <în fapt>, este gândit astfel printr-un început (*per initium*). Prin urmare, cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu poate fi gândit ca fiind şi totodată să nu fie. Dacă poate fi gândit ca fiind, el există cu necesitate. Mai mult: dacă poate fi gândit este necesar să existe, deoarece nici unul dintre cei ce neagă sau se îndoiesc că există ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu neagă sau nu pun la îndoială faptul că, dacă ar fi, nu ar putea să nu fie şi în act şi în intelect. Căci altminteri nu ar fi [250a] acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Dar tot ceea ce poate fi gândit şi nu este, ar putea să nu fie, ori în act, ori în intelect. Prin aceasta, dacă poate fi gândit ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, nu poate să nu fie.

Dar să presupunem că nu există, dacă are sens să fie gândită aceasta: dar orice poate fi gândit şi nu este, dacă ar fi, nu ar fi ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Prin urmare, dacă ar fi acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, nu ar fi acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Ceea ce este, evident, absurd[4]. Aşadar, este fals că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu există, dacă poate fi gândit: cu mult mai mare va fi astfel dacă poate fi înţeles, adică prezent în intelect. Aş mai spune încă ceva: departe de orice îndoială, orice nu este undeva sau cândva, chiar dacă este altundeva sau altădată, poate fi [b] gândit ca nefiind niciodată şi nicăieri, aşa cum nu este undeva sau cândva. Căci ceea ce nu a fost ieri, azi este; aşa cum este înţeles că nu a fost ieri, tot astfel poate fi subînţeles că n-a fost niciodată; şi ceea ce nu este aici şi este în altă parte, aşa cum nu-i aici, tot aşa poate fi gândit că nu e nicăieri. Tot astfel cum unele părţi <ale unui lucru> nu se află în acelaşi loc şi în acelaşi timp cu celelalte părţi ale lui, toate părţile, şi prin urmare şi întregul, pot fi gândite ca nefiind niciodată şi nicăieri. Căci şi dacă s-ar spune că timpul este întotdeauna şi lumea pretutindeni, acest întreg nu este întotdeauna şi nici pretutindeni; şi după cum fiece părţi ale timpului nu sunt atunci când altele sunt, tot astfel pot fi gândite că nu sunt niciodată; şi fiece părţi ale lumii, precum nu sunt acolo unde sunt celelalte, tot astfel pot fi subînţelese ca nefiind [c] nicăieri. Dar tot ceea ce este compus din părţi poate fi împărţit de gândire şi poate să nu fie. Prin aceasta, orice nu este cu totul undeva sau cândva,

chiar şi dacă este, poate fi gândit ca nefiind, dar acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, dacă există, nu poate fi gândit ca nefiind; în caz contrar, dacă este, nu ar fi ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare: ceea ce nu poate fi acceptat[5]. Prin urmare <acesta> nu este cu totul în vreun fel undeva sau cândva, dar este mereu şi pretutindeni. Eşti oare de părere că până la un oarecare punct [251a] poate fi gândit sau înţeles, sau să existe în cugetare ori în intelect cel despre care au fost înţelese acestea? Căci dacă nu se poate, nici nu pot fi înţelese acestea în ceea ce-l priveşte. Căci dacă spui că nu este înţeles şi nu se află în intelect ceea ce nu este înţeles în profunzime, spune atunci că acela ce nu poate intui cea mai pură lumină a soarelui nu vede lumina zilei, care nu este decât însăşi lumina soarelui. Desigur că până aici este înţeles şi se află în intelect acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, aşa încât să fie înţelese despre el acestea.

Cap. 2.

Raţionamentul ce stă împotrivă este mai cu atenţie examinat şi se arată că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare poate fi gândit şi, de aici, că este

Am spus în argumentaţia căreia i te pui împotrivă că, de îndată ce nesocotitul aude că se vorbeşte despre acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, [b] înţelege ceea ce aude. Atunci, cel care nu înţelege, deşi i s-a vorbit pe o limbă cunoscută, fie nu posedă intelect, fie are unul cu desăvârşire obtuz. Apoi am spus că, dacă este înţeles, înseamnă că este în intelect. Oare nu se află în nici un intelect ceea ce s-a demonstrat că există în realitate în mod necesar? Dar ai putea să spui că, deşi se află în intelect, totuşi nu este înţeles cu consecvenţă. Ia seama că din faptul că un lucru este înţeles urmează că el se află în intelect[6]. Căci după cum ceea ce este gândit este gândit într-o cugetare şi e prezent în ea după cum e

gândit, iar ceea ce este înţeles în intelect se află în intelect după cum este înţeles. Ce poate fi mai clar? Am spus apoi că, dacă se află doar [c] în intelect, poate fi gândit că este şi în fapt, iar atunci este şi mai mare[7]. Prin urmare, dacă se află numai în intelect acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, el este acela decât care poate fi gândit ceva mai mare[8]. Întreb: ce rezultă atunci mai degrabă? Căci dacă este numai în intelect, nu poate fi gândit că este şi în fapt? Sau, dacă se poate, oare cel ce cugetă nu gândeşte ceva mai mare decât acela care este doar în [252a] intelect?[9] Ce rezultă mai degrabă decât că, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e doar în intelect, este acelaşi cu cel decât care s-ar putea gândi ceva mai mare? Dar, în orice caz, acela decât care poate fi gândit ceva mai mare nu se află în nici un intelect ca fiind ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Oare nu rezultă că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, dacă este în vreun intelect, nu este doar în intelect? Căci dacă este doar în intelect, e cel decât care poate fi gândit ceva mai mare, ceea ce nu poate fi acceptat.

Cap. 3.

Privitor la susţinerea adversarului, că din conceperea unei insule fictive ar rezulta existenţa ei

Dar aceasta, spui tu, e ca şi cum cineva, vorbind despre o insulă din Ocean, care întrece toate pământurile în bogăţie şi care, din pricina dificultăţii, ba chiar a neputinţei de a descoperi că nu [b] există, este numită *pierdută*, din această cauză ar afirma şi neîndoielnica sa existenţă în fapt, căci oricine înţelege cu uşurinţă cele descrise prin cuvinte. Presupunând aceasta, spun: dacă cineva mi-ar pune în vedere ceva existent fie în faptul însuşi, fie doar în cugetare, în afara căruia nimic nu poate fi gândit mai mare, care ar putea fi pus în legătură cu argumentarea mea, voi găsi şi voi oferi aceluia insula pierdută, mai bine decât să rămână pierdută. E limpede atunci că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu poate fi gândit ca nefiind, căci există cu o atât de puternică întemeiere a adevărului, încât altminteri nu ar fi existat în nici

un chip. Şi apoi, dacă cineva spune că el gândeşte că acesta nu este, eu spun că el, gândind aceasta, fie gândeşte ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, fie nu gândeşte aceasta. Dacă nu gândeşte, [c] nu gândeşte că nu este ceea ce nu gândeşte. Dar dacă gândeşte cu adevărat aceasta, atunci gândeşte ceva ce nici nu poate fi gândit că nu există. Căci dacă s-ar putea să fie gîndit ca nefiind, ar putea fi gândit ca având început şi sfârşit[10]. Dar aceasta nu este cu putinţă. Prin urmare, cine gândeşte aceasta gândeşte ceva ce nici nu poate fi gândit că nu este. Într-adevăr, cel ce gândeşte aceasta nu o gândeşte ca nefiind, altminteri ar gândi că nu poate fi gândit. [253a] Prin urmare, nu poate fi gândit ca nefiind acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare.

Cap. 4.

Diferenţa dintre a putea fi gândit şi a fi înţeles ca nefiind

Însă tu spui că de îndată ce se afirmă că acest ceva suprem nu ar putea fi gândit ca nefiind, poate ar fi mai bine spus că nu este sau chiar că s-ar putea să nu fie, că nu poate fi *înţeles*[11]. Mai degrabă ar fi fost cazul să se spună că nu poate fi gândit[12]. Căci dacă aş fi spus că lucrul acela nu poate fi înţeles ca nefiind, poate că tu însuţi, care, în acord cu proprietatea termenului acestuia, spui că cele false nu pot fi înţelese, ai obiecta că nimic din ceea ce este nu poate fi înţeles ca nefiind, căci este fals să fie ceea ce nu este. De aceea nu ar fi propriu lui Dumnezeu să poată fi înţeles ca nefiind. Căci după cum unul dintre cele ce sunt cu cea mai mare certitudine poate fi înţeles ca nefiind, tot astfel şi altele [b] certe pot fi înţelese ca nefiind. Dar aceasta nu poate fi obiectat cât priveşte cugetarea, dacă este bine luat în considerare. Chiar dacă nici una din cele ce sunt nu pot fi înţelese ca nefiind, totuşi pot fi gândite toate ca

nefiind, cu excepţia celui care este în mod suprem. Căci numai acelea toate pot fi gândite ca nefiind, care au un început sau o limită sau o alăturare a părţilor şi, precum tocmai am spus, nici o parte nu se află cu totul într-un loc sau într-o vreme; numai acela nu poate fi gândit ca nefiind în care cugetarea nu găseşte nici început, nici limită, nici părţi împreunate şi e întreg pretutindeni şi mereu. Prin urmare, să ştii că poţi să gândeşti că tu nu eşti, cât timp ştii cu maximă certitudine că eşti, ceea ce mă miră [c] că ai spus că nu poţi. Căci multe gândim noi ca nefiind, deşi ştim că sunt, şi despre multe că sunt, deşi nu ştim nimic despre fiinţa lor: gândim că este astfel nu atât făcând o consideraţie, cât imaginându-ne. Şi, într-adevăr, putem gândi ceva ca nefiind cât timp ştim că este. Căci [254a] totodată putem aceasta şi ştim aceasta; şi nu putem gândi că nu este cât timp ştim că este, căci nu putem gândi simultan că este şi nu este ceva. Prin urmare, dacă s-ar distinge cele două înfăţişări ale acestei expuneri, s-ar înţelege că nimic, cât timp se ştie că este, nu poate fi gândit ca nefiind, şi orice este, afară de acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, de îndată ce se ştie că este, poate fi gândit ca nefiind. Astfel, este propriu lui Dumnezeu să nu poată fi gândit ca nefiind. Şi totuşi, multe nu pot fi gândite ca nefiind, cât timp ele sunt. În ce chip însă s-a spus că Dumnezeu este gândit ca nefiind, sunt de părere că în această scriere a fost spus suficient. [b]

Cap. 5.

Discuţie specială asupra unor exprimări felurite ale adversarului. Mai întâi, că raţionamentul despre care a admis că se cuvine dezminţit l-a respins la început în mod infidel

Cât de adevărate sunt celelalte obiecţii adusè în locul nesocotitului, este uşor de surprins şi pentru cel mai puţin înţelept. Aş fi de părere că nu merită atunci să zăbovim arătându-le. Dar pentru că, citindu-le, o parte din cele spuse împotriva mea par a avea însemnătate, voi aminti câteva. Mai întâi ceea ce adesea susţii că aş fi spus: că *acela ce este mai mare între toate* se află în intelect, iar dacă se află în intelect, este şi în fapt, căci altfel cel mai mare dintre toate nu este cel mai mare dintre toate. Nu se află în toate spusele mele, nicăieri, o asemenea demonstraţie. *Cel mai mare dintre toate* nu are semnificaţia celui *decât care nu poate fi gândit ceva mai mare*, care urmează a se arăta că există şi în fapt[13]. Căci dacă

cineva ar spune că acela [c] decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu este ceva în fapt, sau ar putea să nu fie, sau poate fi gândit ca nefiind, poate fi respins cu uşurinţă. Căci ceea ce nu există poate să nu fie, iar ceea ce poate să nu fie poate fi gândit ca nefiind. Însă tot ceea ce poate [255a] fi gândit ca nefiind, dacă totuşi este, atunci nu este cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare: iar dacă nu este, chiar dacă ar fi, nu ar fi ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Dar nu are sens să spunem că, dacă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu există, nu e acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Sau, dacă ar fi, nu ar fi acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Înseamnă atunci că în mod evident este, şi nici nu poate să nu fie, şi nici nu poate fi gândit ca nefiind. Dacă este altminteri, nu este ceea ce se spune, iar dacă ar fi, nu ar fi <astfel>. Însă aceasta pare a nu se putea proba atât de uşor pentru cel numit *cel mai mare dintre toate*. Căci nu rezultă astfel cu evidenţă faptul că acel ceva ce poate fi gândit ca nefiind, nu este cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, tot aşa cum e neîndoielnic că, dacă există ceva mai mare decât toate, el nu este altceva decât ceva decât care [b] nu poate fi gândit ceva mai mare. Sau, dacă ar fi, nu ar fi în acelaşi fel altul: în acest chip există sigur, în ceea ce priveşte cele spuse, cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Apoi, dacă cineva ar spune că există ceva mai mare decât toate cele ce sunt, şi totuşi poate fi gândit ca nefiind, şi încă ceva mai mare decât acesta, chiar dacă poate fi gândit că nu ar fi, oare ar putea acesta să deducă cu limpezime

că nu există ceva mai mare dintre toate cele ce sunt, după cum se spune acolo cu cea mai mare claritate şi, prin urmare, nu este ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare? Şi apoi, acesta ar avea nevoie de un alt argument decât cel folosit (*cel mai mare dintre toate*). Iar în cazul de faţă nu merită folosit altul decât cel care a fost rostit: *acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare*. Prin urmare, dacă nu poate fi în mod asemănător dovedit pentru cel numit *mai mare dintre toate* ceea ce, despre sine, prin sine însuşi a arătat Acela decât care nu poate fi gândit ceva [c] mai mare[14], mă acuzi pe nedrept că am spus ceea ce nu am spus. Dacă este însă într-adevăr cu putinţă un alt argument, nici nu ar fi trebuit să mă acuzi că am spus ceea ce poate fi demonstrat. Însă, dacă s-ar putea, s-ar concluziona cu uşurinţă că acela care o poate face poate cunoaşte pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Însă nimeni nu poate înţelege în vreun chip pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, ci doar ca pe acela dintre toate mai mare[15]. [256a] Aşadar, după cum se înţelege că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare e şi în intelect, se spune că este apoi şi în realitate, tot astfel cel dintre toate mai mare este înţeles şi este în intelect, iar pentru acest motiv se conchide cu necesitate că există şi în fapt. Prin urmare, vezi cât de corect m-ai alăturat nebunului aceluia care vroia să afirme că o insulă pierdută există numai întrucât înţelesese descrierea.

Cap. 6.

Este discutată afirmaţia adversarului din §2, cum că orice fals poate fi înţeles similar şi, prin urmare, să fie

Obiectezi că orice fals poate fi înţeles şi se află în intelect în aceeaşi manieră precum, de pildă, ceea ce spuneam eu. Mă întreb ce a simţit împotriva mea cel doritor să probeze o îndoială, căruia [b] i-ar fi fost mai întâi de ajuns ca într-un oarecare fel să-i fi arătat că acest lucru e înţeles şi se află în intelect pentru a considera apoi, în consecinţă, dacă este numai în intelect – şi atunci este fals – sau şi în fapt – şi atunci e adevărat. Căci dacă lucrurile false şi îndoielnice sunt înţelese în acest fel şi se află în intelect, deoarece ascultătorul înţelege vorbele odată rostite, nimic nu împiedică ceea ce am spus că este înţeles să fie şi în intelect. În ce fel însă nu sunt contradictorii, în ceea ce spui tu, faptul că tu ai înţelege ceea ce ar rosti cineva în mod fals şi faptul că ceea ce se găseşte în gândire în alt chip decât

lucrurile false, tu nu le vei fi numit, auzindu-le, *gândire* sau *a avea ceva în cugetare*, deoarece nu ai putea gândi aceasta decât înţelegând, adică [c] sesizând prin ştiinţă când există <ceva> în fapt? Prin ce, aş spune, cad de acord înţelegerea celor false şi <opinia> că *a înţelege* înseamnă a pricepe din ştiinţă o existenţă? După mine, prin nimic[16]. Tu însă vei cerceta singur. Chiar dacă în vreun chip cele false ar fi înţelese, iar aceasta nu este definiţia oricărui intelect ci doar a unuia, nu ar trebui să mi se reproşeze că am spus că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare există în intelect chiar înainte de a-i fi certă existenţa sa în fapt.

Cap. 7.

Împotriva unei alte spuse a adversarului în acelaşi loc: fireşte că mărimea maximă poate fi concepută ca nefiind, dar nesocotitul îl concepe pe Dumnezeu

Şi apoi [257a] tu spui că doar cu greu poate fi vreodată credibil, de vreme ce a fost rostit şi auzit, că <acel lucru> nu poate fi gândit ca nefiind în felul în care se poate gândi despre Dumnezeu că nu este. Să răspundă în locul meu cei care se ocupă măcar puţin cu ştiinţa disputei şi argumentaţiei. E oare raţional să se nege ceea ce se înţelege? Deoarece se spune că există ceea ce apoi se neagă, întrucât nu se înţelege. Sau, dacă vreodată este negat ceea ce este înţeles numai în parte şi atunci <pare> a fi totuna cu ceea ce nu a fost niciodată înţeles, nu este oare mai uşor de dovedit că există îndoială în ceea ce priveşte acel ceva din intelect, decât cu privire la acela care nu se află în nici un intelect? Prin urmare,

nici [b] nu poate fi credibil că ar nega cineva pe acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, deoarece ar înţelege întrucâtva ceea ce a auzit; căci a negat pe Dumnezeu, a cărui percepere nu a gândit-o în nici o manieră. Sau dacă este negat altceva, căci nu a fost înţeles cu totul, nu este totuşi mai uşor de arătat ceea ce este înţeles într-un oarecare fel decât cel neînţeles deloc? Prin urmare <argumentul> împotriva nesocotitului nu a fost adus în mod iraţional, pentru a dovedi că Dumnezeu este cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare; deoarece unul <din noi> nu înţelege aceasta în nici un fel, dar celălalt într-un mod anume.

Cap. 8.

Este examinată comparaţia cu pictura (§3.) şi se vede de unde poate fi concepută mărimea supremă pe care o caută adversarul în §4.

Tu arăţi cu atât de multă râvnă că acela decât care [c] nu poate fi gândit ceva mai mare nu poate fi asemănat picturii încă nefăcute din intelectul pictorului. Eu însă nu am prezentat acea pictură pregândită (*praecogitata*) încât să doresc să afirm aceasta despre ceea ce este în discuţie, ci aş putea-o indica doar ca pe ceva ce este în intelect şi ar putea fi înţeles ca nefiind. La fel, despre ceea ce spui tu: că pe acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare tu nu îl poţi gândi, auzindu-l <rostit>, ca avut în intelect sau potrivit cu faptul însuşi (*secundum rem*) ori după un gen al tău sau o specie cunoscută, deoarece nici faptul însuşi nu l-ai cunoscut şi nici nu poate fi cunoscut din altele

similare. [258a] Cu adevărat, lucrul se prezintă cu totul altfel[17]. Întrucît fiecare bine mai mărunt este asemenea binelui mai mare în măsura în care este bun, înseamnă că pentru orice minte raţională, deoarece ea urcă de la bunurile mai mărunte la cele mai mari, putem în mare măsură concepe (*coniicere*) pe acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. De pildă, cel care – deşi nu crede că ceea ce gândeşte există şi în fapt – nu poate gândi că, dacă există un bine cu un început şi cu un sfârşit, cu mult mai bun va fi binele acela care are un început, dar nu şi un sfârşit. Şi, după cum acesta e mai bun decât celălalt, tot astfel cel care nu are început şi nici limită va fi mai bun încă, deşi trece întruna prin clipa de faţă de la trecut spre viitor. Şi, fie [b] că este în fapt aşa ceva sau nu, cu mult mai bun va fi acela ce nu e nici nevoie şi nici nu e gândit să fie schimbat sau mişcat. Oare nu se poate gândi aceasta, sau s-ar putea oare gândi ceva mai mare? Sau dintre cele ce pot fi concepute încât se poate gândi ceva mai mare, nu rezultă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare? Există, aşadar, premisa de la care se poate concepe (*coniici*) cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Şi astfel poate fi respins cu uşurinţă nesocotitul ce nu este de acord cu autoritatea sacră, dacă neagă putinţa de a concepe din celelalte lucruri pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Dar dacă este un catolic acela care neagă, el şi-ar aminti că *puterea veşnică, divinitatea şi toate cele nevăzute ale lui Dumnezeu sunt întrezărite cu intelectul de la crearea lumii prin cele ce au fost făcute*[18]. [c]

Cap. 9.

Mărimea supremă poate fi gândită şi înţeleasă; este întărit raţionamentul contra nesocotitului

Chiar dacă ar fi adevărat că nu poate fi gândit sau înţeles *acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare*, nu ar fi totuşi falsă putinţa de a gândi sau a-l înţelege pe acesta. Căci după cum nimic nu interzice să se rostească *„inefabil"*, deşi nu se poate lămuri ce anume poate fi rostit astfel, iar într-o anume măsură de negânditul poate fi gândit, deşi <propriu-zis> nu poate fi gândit cel care poate fi numit de negândit, tot astfel, [259a] întrucât este rostit acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, este departe de orice îndoială că ceea ce este auzit poate fi gândit şi înţeles, chiar dacă nu ar avea sens să fie gândit sau înţeles <însuşi> acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Chiar dacă este cineva într-atât de nesocotit încât să spună că nu există ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare,

nu va fi atât de neruşinat încât să spună că nu poate înţelege sau gândi ceea ce spune. Sau, dacă cineva ar face o asemenea descoperire, nu doar expresia sa ar trebui respinsă cu dispreţ, ci şi el însuşi ar trebui dispreţuit. Prin urmare, oricine neagă că există ceva decît care nu poate fi gîndit ceva mai mare, îşi înţelege şi îşi gîndeşte negaţia pe care o face: iar această negaţie nu poate fi înţeleasă sau gîndită fără părţile ei: o parte din ea este însă acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Oricine neagă deci aceasta, îl înţelege şi îl gîndeşte. [b] E evident însă că poate fi asemănător gândit şi înţeles ceea ce nu poate să nu fie, şi atunci cel ce gîndeşte aceasta gîndeşte mai mult decît cel ce îl gîndeşte ca nefiind. Deoarece e gîndit acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, dacă e gîndit în putinţă de a nu fi, nu este el însuşi gîndit. Dar nu poate fi ceva gîndit ceva şi simultan negîndit. De aceea, cel ce gîndeşte pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu gîndeşte că poate, ci că nu poate să nu fie. Pentru acest motiv este nevoie să existe ceea ce a gîndit, căci tot ceea ce nu poate fi nu este ceea ce a gîndit.

Cap. 10.

Tăria raţionamentului expus şi încheierea cărţii

Consider [260a] că am demonstrat cu o argumentare fără slăbiciune şi pe deplin necesară că în cartea mea de dinainte eu am arătat că există chiar în fapt ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, şi nu acel ceva la care s-au referit obiecţiile respinse de mine cu tărie. Semnificaţia acestei dovezi conţine atît de multă forţă în sine, încât trebuie crezut cu necesitate ceea ce a fost spus, prin faptul însuşi care a fost înţeles ori gîndit şi să se arate într-adevăr că există şi acesta este ceva din substanţa divină. Căci în ceea ce priveşte substanţa divină credem că tot ceea ce poate fi gîndit în sens absolut este mai bine să fie decît să nu fie. De pildă: este mai bine [b] să fie eternă decît să nu fie eternă; bună, decît să nu fie bună, chiar bunătatea însăşi, decît să nu fie bunătatea însăşi. Nimic nu poate fi de acest fel dacă este cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Prin urmare, este necesar ca acela

decât care nu poate fi gândit ceva mai mare să fie ceva care trebuie crezut cît privește esența divină. Aduc mulțumiri bunătății tale și în respingerile și în lauda micului meu tratat. Fiindcă cele care ție ți s-au părut a fi demne de laudă le-ai înfățișat cu atît de multă slavă, se vede suficient că toate cele ce ție ți s-au părut lipsite de tărie le-ai respins fără răutate, ci din bunăvoință.

Note

[1] O primă contraargumentare privește „corpul" esențial al construcției lui Anselm: *id quo...* privește numai pe Dumnezeu, iar contestarea formulării implică fie ruptura dintre cei doi termeni, fie negarea raportului vreunuia cu intelectul.

[2] Anselm vorbise de o credință în Dumnezeu prealabilă riguros cunoașterii (*fides quaerens intellectum*): a miza pe credința celuilalt în cadrul dialogului nu este sofistică, pentru că nici nu pune în discuție domeniul logicii. Ceea ce pentru moderni pare un scandal, este firesc pentru secolul XI, gata să invoce credința ca temei prealabil chiar logicii.

[3] Anselm are a se apăra de două acuzații: a concepe gândul în cauză nu implică prezența sa în intelect, iar dacă totuși o implică, el nu este în fapt. Dacă ultima diferență pare mai ușor de imaginat, prima ridică dificultăți: care e diferența între *a fi conceput* și *a fi în intelect?* Anselm nu dăduse în cap. II-III lămuriri în acest sens, dar o va face în *Cartea apologetică* (cf. nota 6).

[4] *si potest cogitari, ... est.* Argumentarea este încă neîmplinită: dacă am admite ipoteza existenței lui Dumnezeu, ar rezulta în mod necesar faptul că poate fi gândit. Dar din posibilitatea conceptualizării unui Dumnezeu ipotetic nu rezultă realitatea sa; asupra acestei confuzii între posibil și necesar, exemplul talerilor lui Kant este adecvat: conceptul

de 100 de taleri nu este diferit de cei 100 de taleri reali, dar a avea 100 de taleri reali este altceva decât conceptul lor (*Critica raţiunii pure*, *Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui Dumnezeu*, cf. Bibliogr. B. 5).

[5] Fiinţarea, cuprinsă de timp şi de loc, poate fi gândită în general ca nefiind, dar fiinţa s-a arătat deja prin producerea gândirii înseşi şi nu mai poate fi negată. Numai fiinţa se poate arăta ca şi insulă, ca şi taler, dar talerul nu va fi niciodată insulă: doar aşa, din faptul că Dumnezeu poate fi gândit, ar putea rezulta existenţa Lui.

[6] A fi înţeles înseamnă a fi în intelect. Problema este însă aici a relaţiei reciproce: nesocotitul (*insipiens*) poate avea în intelect ceva ce nu înţelege şi diferenţa dintre „a fi în intelect" şi „a fi înţeles" revine la aceea dintre „gând nereflectat" şi „gând reflectat".

[7] Simplificând drumul, Anselm susţine că de la simplul nivel al gândului nereflectat se poate trece la existenţa în fapt a lui *„id quo maius cogitari nequit"*, aşa încât nivelul înţelegerii ţine de o experienţă ce nu afectează existenţa în fapt a lui Dumnezeu.

[8] Pentru a gândi pe acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare, este nevoie ca intelectul să-şi atingă propria limită; problema se rezumă la a scoate în evidenţă faptul că această limită coincide cu existenţa în fapt.

[9] O primă condiţie a trecerii la existenţa în fapt este *continuitatea* în categoria mărimii. A fi şi în fapt şi în intelect este oare mai mare decât a fi în intelect? Mai precis: fie trei concepte, din care *a* şi *b* sunt doar în intelect, iar *c* este şi în fapt. Dacă *a* este mai mare decât *b*, se spune în acelaşi sens oare pentru *c* că este „mai mare" decât celelalte? Gaunilon va contesta această trecere implicând o infinitate a mărimilor ce pot fi concepute de intelect, fără a atinge niciodată realitatea. Fără îndoială, Gaunilon are dreptate: în şirul fiinţărilor poţi trece de la o mărime la alta nestingherit de perspectiva vreunui salt în real, asumat abia cu trecerea de la fiinţare la fiinţă (cf. şi *Postfaţa*).

[10] Răspunsul lui Anselm este ocolit: în loc să spună direct că expresia *id quo*... se referă numai la Dumnezeu, preferă o

cale indirectă: a supune acestei expresii o existenţă limitată este un nonsens, întrucât existenţa limitată este semnul fiinţării ce poate fi gândită ca nefiind, datorită limitării sale.

[11] Gaunilon susţine o poziţie clarificată mai târziu de Hegel: abia devenirea (ce cuprinsese deja fiinţa şi nefiinţa) este concept, iar fiinţa nu poate fi cuprinsă de puterea conceptului. Expresia lui Anselm însă nu este un concept, ci un simulacru al conceptului, căci el nu cuprinde, ci este cuprins (cf. *Proslogion*, nota 41).

[12] *intelligi...cogitari.* Preferinţa pentru ultimul termen este motivată de formularea însăşi: *id quo...* face referinţă la un fapt avut în intelect, nu neapărat şi înţeles (pentru diferenţa dintre cei doi termeni, cf. nota 6). Adevărul fiinţei apare deja la nivelul faptului avut în cugetare, iar adevărul fiinţării abia la nivelul înţelegerii.

[13] După argumentul nefiinţei (unde ni se arată că numai fiinţarea poate fi gândită ca nefiind) apare cel de-al doilea argument, ce poate fi înţeles într-o analogie cu diferenţa dintre superlativul absolut şi cel relativ.

[14] *quod de se per seipsum probat quo maius nequit cogitari.* Pasajul central al apărării lui Anselm, singurul care poate explica de ce *eul* poate fi gândit ca nefiind: dacă *eul* poate numi fiinţarea şi doar atât, a rosti *id quo...* înseamnă, la rigoare, a nu mai rosti tu însuţi, ci Altcineva, însuşi Cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare. Când Anselm spune *revela me de me ad te (Proslogion,* 236d3*),* invocaţia semnifică însăşi dorinţa ca Dumnezeu să se arate în uitarea de sine a eului.

[15] Confuzia lui Gaunilon dintre cele două mărimi (cf. nota 13) este explicabilă, dar nu poate fi şi scuzată: chiar dacă cel faţă de care nu putem gândi ceva mai mare ne apare întotdeauna în maniera proprie unei apariţii, deci cel mult ca fiind cel mai mare dintre toate, a suprapune cele două mărimi înseamnă a exclude *marca* pe care o adoptă fiinţa ca şi fiinţare.

[16] A înţelege că „*x nu este*" înseamnă a afirma că propoziţia „*x nu este*" e adevărată, iar atunci se ajunge în pragul afirmării nefiinţei. Cu preţul acestei afirmări, Platon însuşi făcuse această experienţă în *Sofistul* (237a-245d), unde întemeierea adevărului imaginii presupune posibilitatea rostirii false şi a

recunoaşterii acesteia. Pentru Anselm, distincţia „a avea în cugetare"-„a înţelege" rămâne astfel operantă.

[17] *id quo*... nu poate fi tratat în maniera exclusivă a unui concept, dar (cf. nota 15) el ne apare totuşi astfel. O cale bună pentru a realiza trecerea de la ceea ce ne apare la Cel care apare este analogia Binelui, expusă în maniera clasică a celor trei trepte: fiinţarea pământeană, îngerii şi Dumnezeu.

[18] *Epistola către Romani*, I, 20. Am preferat traducerea din latină a pasajului pentru a păstra termenii şi înţelesul dat de Anselm: *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas*. Pasajul este tradus în româneşte de Pr. dr. E. Pascal, 1992, Paris, Ed. du Dialogue: „Cele nevăzute ale *lumii* (s.n.), atât puterea lui eternă, cât şi Dumnezeirea Lui, de la întemeierea lumii se pot vedea cu mintea în făptuirile lui", iar în *Biblia* editată de Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al Patriarhiei Române din Bucureşti, pasajul este: „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire". Termenul *creatura* poate avea sens atât de *creaţie*, cât şi de *creatură*. Sensul de *creatură* ar putea fi susţinut de ablativul instrumental *intellecta* (cu intelectul), pe când sensul de *creaţie* poate fi susţinut de varianta greacă a textului (cf. *Novum Testamentum graece* – Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, p. 410): „τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτισέως κοσμοῦ"

Sf. Toma din Aquino

Summa Contra Gentiles

Cartea I, cap. 10-11

Cap. 10.

Despre părerea celor care spun că nu se poate demonstra că Dumnezeu există, deoarece este cunoscut prin sine

Considerația prin care cineva se străduiește să demonstreze că Dumnezeu există li se va părea poate fără sens unora care susțin că Dumnezeu este cunoscut prin sine, și astfel nu i se poate gândi contrariul, și deci existența lui Dumnezeu nu ar putea fi demonstrată.

Aceasta pare să rezulte din următoarele: ei spun că este cunoscut prin sine ceea ce cunosc întrucât au înțeles termenii <prin care s-au exprimat>, precum: știind ce e întregul și ce e partea, se știe de îndată că orice întreg este mai mare decât partea sa. Așa se întâmplă când spunem că Dumnezeu este, căci numele lui Dumnezeu îl înțelegem ca fiind ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Acesta este însă format în intelect de cel ce aude și înțelege

numele lui Dumnezeu, astfel încât, fiind cel puţin în intelect, rezultă că Dumnezeu trebuie să existe. Nici nu poate fi doar în intelect, căci ceea ce se află şi în intelect şi în fapt este mai mare decât ceea ce e doar în intelect. Însă nimic nu este mai mare decât Dumnezeu, după cum o spune însuşi sensul. Aceasta înseamnă că existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine, aşa cum se vădeşte şi din semnificaţia însăşi a termenului.

1. Într-adevăr, poate fi gândit că există ceva ce nu poate fi gândit ca nefiind, ceea ce reprezintă mai mult decât ceea ce poate fi gândit ca nefiind. S-ar putea gândi ceva mai mare decât Dumnezeu dacă acesta ar putea fi gândit ca nefiind, dar aceasta contrazice sensul termenului. Prin urmare, rămâne ca existenţa lui Dumnezeu să fie prin sine cunoscută.

2. Propoziţiile în care ceva se predică despre el însuşi trebuie să fie în cel mai înalt grad cunoscute prin ele însele, precum *„omul este om"* sau cele ale căror predicat este inclus în definiţia subiectului, precum *„omul este un animal"*. În Dumnezeu însă toate acestea se găsesc înaintea celorlalte, aşa cum se va arăta mai jos, căci fiinţa sa e totuna cu esenţa sa, şi astfel răspunsul la întrebările *ce este?* şi *dacă este?* este acelaşi. Şi, astfel, când se spune: *Dumnezeu este*, predicatul fie este identic cu subiectul, fie se include în definiţia lui, şi astfel existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine.

3. Cele cunoscute în mod natural sunt cunoscute prin sine, căci nu se ajunge la o îndeletnicire a cercetării pentru cunoaşterea acestora. Însă existenţa lui Dumnezeu este cunoscută în mod natural,

deoarece dorinţa oamenilor tinde în mod natural către Dumnezeu ca spre scopul lor ultim, aşa precum se va vădi mai jos. Atunci, existenţa lui Dumnezeu e cunoscută prin sine[1].

4. Cel prin care (*quo*) toate celelalte sunt cunoscute trebuie să fie cunoscut prin sine. Iar Dumnezeu este de acest fel. Aşa cum lumina soarelui este principiu al tuturor percepţiilor vizibile, tot astfel lumina divină este principiul oricărei cunoaşteri inteligibile, deoarece ea este aceea în care se găseşte mai întâi în chip suprem lumina inteligibilă. Prin urmare, în mod necesar existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine.

Din acestea şi din altele asemănătoare, unii sunt de părere că fiinţa lui Dumnezeu există astfel cunoscută prin sine, pentru că nu se poate gândi cu mintea contrariul.

Cap. 11.

Respingerea opiniilor luate ca premise şi soluţia semnificaţiilor acestora

Opinia de mai sus provine în parte din obişnuinţa în care de la început oamenii au fost deprinşi să audă şi să invoce numele lui Dumnezeu. Însă obişnuinţa, şi mai ales aceea care apare de la început, menţine o forţă naturală de la care provine faptul că lucrurile care impregnează copilăria sunt susţinute cu tărie şi cunoscute în mod natural şi prin sine.

Ea provine în parte şi din lipsa de distincţie între ceea ce este cunoscut în sine simplu (*simpliciter*) şi în ceea ce ne priveşte (*quad nos*). Căci existenţa lui Dumnezeu este cunoscută prin sine simplu, căci Dumnezeu este propria sa existenţă. Dar întrucât ceea ce Dumnezeu este nu putem concepe cu mintea, aceasta ne rămâne necunoscut în ceea ce ne priveşte (*quad nos*). Tot aşa cum <propoziţia> „orice

întreg e mai mare decât partea sa" este cunoscută prin sine simplu (*simpliciter*), pentru cel care nu cuprinde cu mintea semnificaţia întregului, aceasta ar trebui să rămână necunoscută. Şi aceasta face ca intelectul nostru să se raporteze la lucrurile cunoscute în mod maxim (*notissimae rerum*) precum ochiul întunecat la soare, aşa cum se spune în cartea a doua a Metafizicii.

Nici nu este necesar ca existenţa lui Dumnezeu să fie cunoscută cu ajutorul semnificaţiei acestui nume (*Dumnezeu*), cunoscut deodată, după cum încerca să arate primul raţionament. Mai întâi chiar printre cei ce admit că Dumnezeu există, nu este cunoscut de toţi că Dumnezeu este acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Căci mulţi dintre cei vechi au spus că Dumnezeu este lumea aceasta. Şi nici din interpretările date numelui „*Dumnezeu*" de Damaschin nu pare că se înţelege aceasta. Apoi pentru că, presupunând că prin Dumnezeu s-ar înţelege ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, nu va fi necesar să existe în ordinea naturii ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Căci este necesar ca faptul şi înţelesul lucrului să se ia în acelaşi sens. Din aceea că mintea concepe ceea ce se enunţă prin acest termen nu rezultă că Dumnezeu este doar în intelect. De aici nu va rezulta nici că acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare există (doar în intelect) şi nici că există în natura lucrurilor ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Şi, astfel, cei ce consideră că Dumnezeu nu există nu sunt contradictorii. Şi acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare nu e

contradictoriu, orice am presupune fie în fapt, fie în intelect, decât dacă se afirmă că ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare există în ordinea naturii.

Iar dacă Dumnezeu poate fi gândit ca nefiind, nu rezultă din aceasta – după cum presupunea al doilea raţionament – că Dumnezeu este ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Ceea ce poate fi gândit ca nefiind nu provine dintr-o imperfecţiune a fiinţei sale sau din nesiguranţa că fiinţa sa ar fi potrivit cu sine cea mai evidentă, ci din slăbiciunea intelectului nostru care nu îl poate intui (*intueri*) prin sine, ci după efectele sale[2]. Şi gândind astfel se continuă pentru a cunoaşte că acesta însuşi este.

Din aceasta poate fi rezolvat cel de-al treilea raţionament. Căci aşa cum pentru noi <propoziţia> „*întregul este mai mare decât partea sa*" este cunoscută prin sine, tot astfel pentru cei ce văd esenţa divină însăşi este cunoscut în cel mai înalt grad prin sine faptul că Dumnezeu este, din aceea că esenţa sa este fiinţa sa. Dar, deoarece nu putem vedea esenţa sa pentru a cunoaşte existenţa sa, ajungem <la aceasta> nu prin sine însuşi, ci prin efectele acestuia.

Reiese atunci şi cea de-a patra soluţie. Omul cunoaşte pe Dumnezeu în mod natural tot aşa cum în mod natural îl doreşte. Omul îl doreşte în acest fel în măsura în care doreşte natural fericirea, care este ceva asemănător (*similitudo*) bunătăţii divine. Nu rezultă astfel, prin urmare, că Dumnezeu însuşi, considerat în sine, este o cunoştinţă naturală a omului, ci o asemănare cu aceasta. De unde rezultă

că, prin asemănările cu acesta descoperite în efecte, omul răzbate în cunoaşterea sa la acesta, gândind.

La cea de-a cincea soluţie se ajunge uşor. Căci Dumnezeu este ceva în care toate sunt cunoscute (*in quo omnia cognoscuntur*), nu astfel precum altele nu ar fi cunoscute decât cunoscându-l pe el (precum se întâmplă în cazul principiilor cunoscute prin sine), ci întrucât prin influenţa sa sunt cauzate toate în cunoaşterea noastră.

Note

[1] Sf. Toma reduce argumentul anselmic la evidenţierea adevărului unei propoziţii analitice care nu presupune experienţa lumii (sau: „ordinea naturii") pentru a fi verificată. Este adevărat că Sf. Anselm nu avea în intenţie un apel la experienţă, ci dimpotrivă, căuta un argument al existenţei lui Dumnezeu mai simplu şi mai scurt decât cel obţinut prin experienţa în lumea creată. Ar începea atunci o întreagă discuţie (din perspectivă modernă) asupra originii ideii de *mărime*: oare funcţionează aceasta în maniera unei categorii *a priori* sau provine din experienţă? Întrebarea este prematură pentru sec. al XI-lea. Există însă un alt operator care poate fi verificat în cazul lui Anselm: problema *lumii*, care este oferită în prealabil conştiinţei ce porneşte în căutarea lui Dumnezeu (cf. *Proslogion*, nota 17).

[2] Structura argumentelor tomiste porneşte de la creatură spre Creator, luând în seamă urmele (efectele) acestuia în creatură. Drumul lui Anselm urmează aceleaşi repere, însă într-un sens formal.

Anexe

I. Repere biografice

1033 (34?) Se naşte, la Aoste, dintr-o mamă valdeză şi un tată lombard, Anselm, viitorul arhiepiscop de Canterbury. Moartea mamei sale îl rupe de copilăria şi primii ani de studiu din Val d'Aoste. În urma unei crize spirituale şi a unui conflict cu tatăl său, porneşte în căutarea unei şcoli şi a unui maestru al cărui renume să promită o educaţie aleasă. După un periplu în Burgundia, Franţa, Normandia, îl întîlneşte pe Lanfrancus (1005-1089), călugăr italian, viitorul abate al mănăstirii din Bec, în Normandia, cunoscută pentru biblioteca sa şi pentru avântul ce-l luase studiul augustinismului în mănăstire.

1060 După unele ezitări, Anselm se călugăreşte la abaţia din Bec, la îndemnul lui Lanfrancus, personalitate care îi va marca experienţa urcării treptelor eclesiastice, iar programul de studii teologice iniţiat de Lanfrancus la Bec, vizând o apropiere a raţiunii de credinţă, va deveni pentru Anselm

imperativul credinţei care caută înţelegerea (*fides quaerens intellectum*).

1063 Lanfrancus devine abate la Saint-Etienne de Caen, iar Anselm, la aproape treizeci de ani, este pus în situaţia de a conduce o şcoală importantă pentru contextul medieval anterior înfiinţării, abia la începutul secolului al XIII-lea, a primei universităţi, când centrul de greutate al învăţământului şi studiului îl deţineau câteva centre din Anglia, Franţa şi Italia. Anselm va da orientarea şcolii întemeiate la Bec de Lanfrancus scriind operele sale principale: *De grammatico, Monologion, Proslogion* (1077-78).

1070 Schimbarea dinastică din Anglia îl determină pe Lanfrancus să accepte înscăunarea sa ca arhiepiscop de Canterbury.

1079 După moartea abatelui Herluin, Anselm este ales abate de Bec, rămânând astfel până în 1093.

1089 Moartea lui Lanfrancus lasă liber scaunul arhiepiscopal din Canterbury. Deşi rugat insistent să accepte arhiepiscopia şi să devină astfel capul bisericii engleze, perspectiva înfruntării violente dintre puterea temporală şi cea spirituală va fi pentru Anselm sursa unor îndelungi ezitări. Va deveni arhiepiscop abia în 1093.

1093-1106 Mai întâi sub domnia lui William al II-lea (1087-1100), fiu al lui William Cuceritorul, conflictele cu puterea temporală se intensifică până ce, ameninţat cu moartea, Anselm se decide să părăsească Anglia, spre a se retrage în Italia apoi în Franţa. Profitând de răgaz, redactează una dintre operele sale de maturitate deplină: *Cur Deus homo*. Urmaşul lui William, Henric I (1100-1135) îl recheamă pe Anselm, însă conflictele se reactualizează. Întrucât Anselm nu acceptă în nici

un fel subordonarea faţă de regalitate, părăseşte în 1097 arhiepiscopia pentru a căuta sursele unei concilieri. Ameninţările şi condamnările autorităţii romane îl fac pe regele Angliei să-şi retragă pretenţiile, iar în 1106 Anselm revine în Anglia.

1109 Anselm moare ca arhiepiscop de Canterbury, lăsând în urmă o structură eclesiastică slăbită de luptele cu regalitatea, însă o operă a cărei profunzime va marca spiritul gândirii medievale.

1496 Papa Alexandru al VI-lea îl proclamă sfânt pe Anselm.

1720 Fostul arhiepiscop devine, sub Papa Clement al XI-lea, „doctor al bisericii"*

* Pentru reperele biografice am folosit datele oferite de ediţia lui B.Pautrat, GF-Flammarion, 1993, p. 149-150, precum şi Eadmer, *Vita Anselmi*, Patr. Lat. vol. 158.

II. Catalogul operelor Sf. Anselm

Operum pars I Dogmatica col. în *Patr. lat.* vol.158

De divinitatis essentia Monologion	141-223
Proslogion seu Alloquium de Dei existentia	223-242
Liber pro insipiente auctore Gaunilone	242-247
S. Anselmi liber apologeticus contra Gaunilonem	247-259
De fide trinitatis et de Incarnatione Verbi	259-285
De processione Spiritu Sancti contra Graeco	285-325
Dialogus de casu diaboli	325-359
Cur Deus homo	359-431
Liber de conceptu virginali et originali peccato	431-467

Dialogus de veritate 467-487
Liber de voluntate 487-489
Dialogus de libero arbitrio 489-507
De concordia praescientiae et praedestinationis 507-541
De azymo et fermentato 541-547
De sacramentorum diversitate 547-551
Responsio ad Waleranni quaerelas 551-555
Offendiculum sacerdotum 555-557
De nuptiis consanguineorum 557-561
Dialogus de gramatico 561-581
Liber de voluntate Dei 581-585

Operum pars II. Ascetica

Homiliae et exhortationes 585-675
Sermo de passione domini 675-677
Exhortatio ad contemptum temporalium et desiderium aeternorum 677-685
Admonitio morienti 685-687
Carmen de contemptu mundi 687-705
Aliud 705-709
Liber meditationum et orationum 709-821
Meditatio super Misere 821-1015
De pace et concordia 1015-1021
Tractatus asceticus 1021-1035
Oratio dicenda ante perceptionem corporis et sanguinis Domini 1035-1035
Salutatio ad Jesum Cristum 1035-1035
Hymni et psalterium de S. Maria 1035-1049
Versus de Lanfranco 1049-1051
De verbis Anselmi 1051-1051

Postfață

Revela me de me ad te
(*Proslogion*, 236d3).

Încercarea lui Anselm, arhiepiscop de Canterbury la sfîrșitul veacului al XI-lea, de a închipui un gând astfel încât în mod necesar să nu poată fi gândit unul mai mare, îl plasează în linia unei tradiții augustiniene, pentru care Dumnezeu este regăsit în intimitatea rugăciunii ca fiind Cel din interiorul sinelui mai adânc decât sinele însuși. Această parafrazare a formulării Sfântului Augustin nu este suficientă însă pentru a da un sens determinat expresiei lui Anselm.

I. Plasat în contextul unui întreg *opusculum*, urmat – în versiunea *Patrologiei* latine a abatelui Migne – de *Răspunsul* călugărului Gaunilon și de *Cartea Apologetică* scrisă de Anselm ca răspuns la întâmpinările primite, „argumentul" propriu-zis poate pierde, în cazul unui decupaj operat de o

lectură fugară, partea esențială a semnificației sale. Ca punct de plecare a unei interpretări care ia în seamă cuprinsul integral al celor trei scrieri, se vor impune pentru ceea ce Kant va numi „proba ontologică" a existenței lui Dumnezeu, trei observații. *1)* Deși se urmărește o argumentare și o exprimare adecvată a existenței lui Dumnezeu, deosebirea fundamentală față de un demers cartezian este absența oricărei „îndoieli metodice". Pentru a argumenta existența lui Dumnezeu, Anselm nu îi neagă în prealabil existența ci, dimpotrivă, îl invocă. Textul *Proslogion*-ului este o rugăciune care se poartă de la un Eu către un Tu *viu* dar *absent*. Odată pusă problema „reducției" operate, diferențierea apare mai clară: pentru Anselm starea originară a omului se deosebește de punctul de plecare în căutarea lui Dumnezeu. Conștiința „căderii" îl pune pe om propriu-zis în lume. „Eu nu pot, Doamne, încovoiat fiind, decât privi în jos..." (*Proslogion*, 227a) este expresia acestei mundaneități originare a căutării lui Dumnezeu. *2)* Argumentul *id quo maius cogitari nequit* se construiește pe temeiul unei prealabile credințe în existența lui Dumnezeu. Acest aspect prealabil există pentru experiența cunoașterii într-o manieră vie: Dumnezeu este cel care coboară în căutarea însăși pentru a-l ajuta pe căutător. *Fides quaerens intellectum* (credința care caută înțelegerea) nu este nici mai puțin decât dorește Anselm să ne spună (o înțelegere care se definește doar în posterioritatea dogmei) și nici mai mult (o încercare intenționată de concilia teolog a cu filosofia, despre a căror distincție se va vorbi abia mai târziu și nu

întotdeauna cu semnificații constante acordate termenilor). Credința lui Anselm are un sens mult mai precis și mai simplu, legat de problema înțelegerii: existența lipsită de prezență evidentă a lui Dumnezeu este un început de meditare asupra rostului credinței și în același timp un ajutor în străbaterea drumului. Credința este însă intențională (*fides quaerens...*) în sensul în care ea caută (la limită: să determine) prezența lui Dumnezeu. Sensul textului luat în întregime este mai complex, astfel, decât expunerea unui artificiu de trecere de la concept la fapt, contestabil de altfel. Sensul „argumentului" nu este propriu-zis „dovedirea" unei existențe, ci *realizarea unei prezențe* identificabile cu Dumnezeu. Însă prezența lui Dumnezeu are loc doar în simultaneitatea unei deschideri a lui Dumnezeu către om cu o deschidere a omului către Dumnezeu, iar găsirea argumentului este pentru Anselm o experiență parcursă în toată tensiunea ei (cf. *Introducerea*). *3)* Textul se găsește la jumătatea drumului dintre rugăciune și logică, încât nici unul dintre cele două tipuri de abordare nu ar putea oferi o interpretare cuprinzătoare textului. Analiza silogistică a argumentelor preface în aporie semnificația „mărimii" anselmiene, în vreme ce simpla perspectivă teologică ar bloca aspectul experienței mentale care istorisește drumul gândirii în încordarea ei de a trece nu atât de la gând la existență, cât, așa cum vom încerca să arătăm mai jos, de la gândul ființării la ființă. (A folosi această expresie revine la a considera că ființa și gândul ființei nu ar fi diferite. Miza lui Anselm este comună lui Parmenide – cf.

Diels, fragm. B.3 – sau, de pildă, lui Hegel, care vede în Anselm – cf. Bibliogr. B. 7 – o înțelegere „a unității gândirii și ființei atunci când este vorba de infinit".) Mai degrabă decât o simplă analiză logică sau o explicare teologică, am propune o interpretare a sensului ontologic cuprins în argumentul lui Anselm.

II. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero, non intelligam.* (227c13). Credința este suport prealabil al înțelegerii. Mai tîrziu, când Anselm va cere stăruitor în rugăciunea sa uitarea de sine (*revela me de me ad te* – 263d3), credința se va arăta în esența ei ca în-credințare și uitare de sine în cuprinderea lui Dumnezeu. Gestul acestei uitări de sine va dezvolta un paralelism cu susținerea argumentului, unde Dumnezeu devine subit, dintr-un *id* cuprins în concept, cuprinzătorul conceptului însuși.

Așezarea credinței în sfera prealabilului cunoașterii pare a-i da acesteia, mai întâi, caracterul unei pre-

* Este posibil ca pasajul să urmeze o sugestie augustiniană (cf. *Confessiones*, I, 1, 14-19, Lipsiae, 1898, Teubner, p. 1): *„Da mihi, Domine, scire et intelligere, utnum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te. Sed quis te invocat nescions te? Aliud enim pro alio potest invocare nescieus. An potius invocaris, cet sciaris? Quomodo autem invocabunt in quem non credideront?" (Dă-mi, Doamne, să știu și să înțeleg dacă mai întîi să te cunosc sau să te invoc. Dar pe cine va chema cel care nu te cunoaște? Neștiutorul poate invoca un lucru în locul altuia. Sau mai curînd ești invocat ca să fii cunoscut? În ce fel însă ei vor invoca pe cel în care nu crezuseră? – n.t.)*

supoziţii, definind o zonă în care „primele principii" devin indiscutabile. Este sensul cel mai precar al sferei prealabilului, pentru că nu lămureşte nici maniera în care cunoaşterea este orientată intenţional de credinţă, nici sensul posibilităţii sale.

Cel de-al doilea sens al prealabilului credinţei priveşte fundamentarea cunoaşterii. Pentru a primi gândul, omul mai întâi crede şi mai ales iubeşte, fapt care îl deschide, făcându-l disponibil cunoaşterii (*credit et amat cor meum*). Este un sens mai puternic decât primul, dar el nu dă seama încă de ivirea inefabilă (*Liber Apol.,* 258c-259a) a lui Dumnezeu în credinţă.

În al treilea rând, Dumnezeu este cel care îl învaţă jocul căutării pe căutător. Însuşi gestul iscodirii, al deschiderii omului spre Dumnezeu este condiţionat de coborârea lui Dumnezeu în om (*„nu te pot căuta de nu mă înveţi, şi nici să te găsesc de nu mi te arăţi"*). Debutul *Proslogion*-ului, mai degrabă apropiat de Dumnezeul lui Pascal decât de îndoiala carteziană, conţine totuşi tiparul unor „reguli pentru îndrumarea minţii" spuse pe tonul unui tratat de ascetică (225b-c): „....intră în cămara minţii tale, izgoneşte-le pe toate în afară de Dumnezeu şi de cele ce te ajută să-l găseşti." Experienţa acestei „goliri a minţii" este exprimată ambiguu: eventualele „instrumente" ar putea fi reguli ale logicii, amintiri, fragmente semnificative ale experienţei, însă nimic precizat. Ca dovadă că însăşi golirea minţii are doar parte secundă în raportul cu credinţa ce oferă un spaţiu de manifestare lui Dumnezeu.

III. id quo maius...(227c6). Problema traducerii expresiei *id quo maius cogitari nequit* indică cel puţin cinci variante care prefac formula „argumentului ontologic" într-o expresie cu valenţe multiple, din care o traducere pierde în mod fatal o parte. Ablativul *quo*, aşezat înaintea unui adjectiv folosit la comparativul de superioritate indică prezenţa pronumelui relativ, ablativ al măsurii, traductibil în limba română prin: „cel decât care nu se poate gândi ceva mai mare", sau „cel faţă de care..." sau „cel în raport cu care...". Pe de altă parte, neţinând cont de comparativul *maius* ci traducând direct în spiritul textului capitolului 19 din *Proslogion* („Că Dumnezeu nu este într-un timp sau într-un loc, ci toate sunt în el"), *quo* poate fi un adverb relativ în cazul ablativ, iar traducerea ar dezvălui brusc un gând al lui Anselm ce pare a rezona în întreginea scrierii şi pe care el însuşi îl dezvăluie gradat. Dumnezeu este „acela *în care* nu poţi gândi ceva mai mare". O asemenea traducere, deşi a fost o primă ispită pentru prezenta versiune, ar fi prezentat avantajul unei prescurtări a expresiei cuprinderii gândului de către Dumnezeu, gând ce pare susţinut în mai multe fragmente ale *Proslogion*-ului şi *Cărţii Apologetice* (cf. infra, VII). O ultimă variantă, dictată de conjunctivul *possit*, este considerarea propoziţiei *quo maius cogitari non possit* (în alte ocurenţe – *nequit*) o relativă cu termenul regent *id* care să aibă o valoare finală: „ceva <de o asemenea natură> ca nimic să nu poată fi gândit mai mare." Deşi perifrastică, traducerea este foarte apropiată de varianta lui Bernard Pautrat (cf. Bibliogr. A. 3): *quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand.*

Am preferat varianta „cel decît care nu poate fi gândit ceva mai mare" pentru mai multe motive: 1) „față de" dezvoltă în limba română conotația unei distanțări accentuate fără a sublinia ferm exclusivitatea conceptului propus; 2) „în raport cu" reia în bună parte sensul lui „față de", însă expresia este mai încărcată; 3) varianta „în care" falsifică sensul comparației lui Anselm, folosită în mai multe rînduri ca răspuns la scrierea lui Gaunilon. (De fapt, oricărei ființări i se potrivește o asemenea definiție, căci într-o sferă cu diametrul determinat nu poți introduce una cu un diametru mai mare); 4) varianta „decât care" subliniază ferm exclusivitatea conceptului și, în schimb, nu conotează distanțarea dintre termenii comparației*.

Totuși, semnificația expresiei „în care" cuprinde o cheie pentru înțelegerea argumentului lui Anselm, așa cum se va vedea în analiza „mărimii" (cf. infra VI). Ea ar putea fi reținută ca un drum parcurs sau – pentru a parafraza un celebru pasaj – ca o scară ce trebuie abandonată abia după ce urcușul ei a fost împlinit.

IV. ...id quo maius cogitari nequit... (227c6-7) Raționamentul lui Anselm are mai multe etape chiar și în expunerea sa directă (227c3-228c11). Deși precizările ulterioare din *Proslogion* și *Cartea Apolo-*

*Un pasaj similar găsim în Vergiliu, *Eneida*, IV, 174: „*Fama, malum qua non aliud velocius ullum*" tradus de G. Murnu (Vergiliu, *Eneida*, Timișoara, Ed. Antib, 1994, p. 184) astfel: „Faima, *decât care (s.n.)* altă urgie mai sprintenă pe lume nu se află".

getică nu au un rol secundar în dezvoltarea argumentului, îi putem urmări o primă desfășurare în acest context:

1) Argumentul începe cu o invocație: adu-ne, Doamne, la înțelegerea existenței tale (*quia es, sicut credimus* – s.n.), și apoi a esenței tale (*et hoc es, quod credimus* – s.n.)

2) Cât privește esența (despre a cărei identitate cu existența se va vorbi abia la 238c-d), Dumnezeu este acela decît care nu se poate gîndi ceva mai mare.

3) Comunicarea acestei expresii îi pune în evidență inteligibilitatea: ea este cel puțin „în minte". În *Cartea Apologetică* se vor clarifica sensurile celor două expresii: „a fi în minte" înseamnă a poseda un gând nereflectat și al cărui adevăr nu a fost decis, iar „a înțelege" se referă la spațiul deliberării și deciziei asupra adevărului unei propoziții.

4) „Acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare" nu poate fi însă numai în intelect. Fie trei concepte: *a*, *b* și *c*, iar între *a* și *b* fie stabilită relația „*a* mai mare ca *b*", fără a ști ceva despre existența lor în fapt. Dacă spunem că *c* este mai mare decât *a* și decât *b*, putem adăuga atribute la infinit lui *c* sau unui concept x_n fără a părăsi niciodată calitatea de fapt gândit a lui x_n. Dar dacă spunem „*c* există, deci *c* este mai mare decât *a*, care era mai mare decât *b*", ar trebui ca ambele ocurențe ale expresiei „mai mare" să aibă același sens. Dacă univocitatea termenului este garantată, atunci nu am putea concepe ceva mai mare decât *c* și argumentul lui Anselm primește astfel validitate.

5) „*id quo...*" nu poate fi decât unul singur, și anume Dumnezeu. Conceptul are un singur obiect.

Prin urmare, univocitatea expresiei „mai mare" trebuie scoasă în evidenţă numai în cazul lui Dumnezeu, singura fiinţă despre a cărei identitate cu propria esenţă suntem îndreptăţiţi să vorbim.

6) A nega existenţa lui *„id quo..."* revine la un nonsens: ar rămâne atunci numai ceva „în minte" care ar putea fi oricând întrecut de ceva prezent şi „în minte", şi „în fapt". De altfel, sensul acestei expresii se susţine tot prin univocitatea comparativului *„maius"*.

V. Împotriva unui asemenea raţionament au fost aduse mai multe tipuri de argumente, mai întâi prin călugărul Gaunilon, apoi prin Sf. Toma din Aquino, prin Kant şi, în fine, prin analizele lui Russell şi Frege. Poziţia tomismului, deşi adesea citată în linia oponenţilor argumentului ontologic, are o natură particulară şi o înrudire subterană cu argumentul, prea puternică pentru a o considera în şirul simplu al oponenţilor (cf. infra VIII). În vreme ce călugărul Gaunilon formulează un şir de contraargumente având ca referinţă directă textul lui Anselm, între Kant, Russell, Frege (pe de o parte) şi Anselm (pe de alta) se interpune istoric argumentul cu care Descartes se străduieşte să demonstreze existenţa lui Dumnezeu. În ciuda deosebirilor evidente dintre cele două tipuri de abordare (nu doar în ceea ce priveşte contextul lor) istoria filosofiei va decide, prin Leibniz, că, în cazul lui Descartes, este vorba de un argument „împrumutat de la Anselm" (cf. Bibliogr. B. 4, p. 345 sqq.). Cum observă Bernard Séve (cf. Bibliogr. D. 6, p. 17), Anselm construieşte o expresie care defineşte obiectul ei relativ la un

concept negativ rezultat dintr-o comparație: acela decât care *nu* se poate gândi *ceva mai mare* (s.n.), iar operatorul central este *mărimea* (înlocuită în câteva cazuri cu *melius* – mai bun), Descartes va preface această *mărime* într-o *perfecțiune a atributelor*: Dumnezeu este, în *Meditația a V-a,* „ființa în mod suveran perfectă".

Critica lui Kant va viza argumentul în forma sa carteziană atunci când va arăta că judecății existențiale nu i se poate atribui un caracter analitic și, prin urmare, necesar, decât cu riscul unei tautologii. Unui concept îi poate reveni un obiect, însă obiectul, prin însăși calitatea sa de obiect, fiind adăugat în mod sintetic conceptului, nu îl „schimbă" pe acesta. Dacă obiectul ar spune ceva mai mult decât conceptul, acesta i-ar deveni inadecvat. Dacă „o sută de taleri reali nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri posibili", totuși cei o sută de taleri reali nu se identifică în nici o manieră cu cei posibili. Critica se adresează unui argument care dorește să deducă din conceptul unei existențe chiar existența în fapt. Este însă argumentul lui Anselm – singurul care este vizat de rândurile de față – construit pe o asemenea intenție? Să verificăm, pe rând, luând elementele oferite de Anselm și principalele întâmpinări ale lui Gaunilon, natura acestui argument.

VI. Diferența dintre *mărime* și *perfecțiune* pare a da destine deosebite intențiilor lui Anselm și Descartes. Dacă pentru Descartes *perfecțiunea* însemna posesiunea în mod maxim a tuturor atri-

butelor (inclusiv a existenţei, considerată atribut), pentru Anselm *mărimea* are o altă semnificaţie.

Evident, în afara sumei atributelor nu putem gândi concepte „mai mari" decât altele. Dacă avem două concepte *a* şi *b*, a spune „*a* este mai mare decât *b*" fără a lua în calcul atributele unuia şi altuia, expresia nu ar avea sens dacă nu i-am acorda, cel puţin, semnificaţia unei incluziuni. Putem spune: conceptul de „filosofie" este „mai mare" decât cel de „istoria filosofiei" şi decât cel de „filosofie sistematică" deoarece le cuprinde pe ambele. Am putea însă găsi un concept care să cuprindă toate conceptele şi să nu mai poată fi cuprins la rândul său? Însă acest joc cu limita are o exigenţă fermă: conceptul care le include pe toate celelalte (chiar dacă putem rosti conceptual expresia „conceptul tuturor conceptelor") nu mai poate avea un gen proxim. Pentru Aristotel (cf. *Metaf.* 1029a), fiinţa se arată în categorii, dar ea, la rândul ei, nu mai este un predicat. Atunci, ceva mai mare decât fiinţa nu se va putea gândi, deşi, pentru ca ea însăşi să ne *apară*, va trebui să ne-o reprezentăm în maniera *fiinţări maxime* (cf. infra. IX). Pe de altă parte, când spunem „concept al tuturor conceptelor", supunem intelectul unui exerciţiu impropriu: tratăm drept concept ceva ce nu mai priveşte conceptul, atingând astfel limita de operare a intelectului. Dar, până aici, intelectul cuprinsese prin conceptele sale tot ceea ce, în calitate de obiect, cădea sub ele. Aici însă raportul se răstoarnă, iar intelectul nu mai cuprinde, ci este la rândul lui cuprins. Evident că o analiză logică a argumentului din capitolele II-III ale

Proslogion-ului este îndreptățită să protesteze împotriva acestei „răsturnări" de perspectivă, însă ea nu va avea cu ce să definească *mărimea* anselmiană, pentru a cărei explicitare propunem descrierea conceptului de *„cuprinzător"* din capitolele următoare ale scrierii lui Anselm.

Acela mai mare decât orice alt concept este diferit de cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare. Căci al doilea termen nu vorbește de o mărime a sa proprie (deci de o măsură cu care ar putea fi măsurat), ci ne spune doar că un altul încă și mai mare nu ar putea fi gândit. Cuprinzând un gând cu mintea, am putea avea parte oricând de unul mai mare. Fiind cuprinși în mod real de un gând, un altul mai mare nu vom putea concepe. În acest caz, singurul gând care nu este cuprins de concept în calitate de obiect, dar este invocat la fiecare „cădere" a obiectului sub concept, este cuvântul *„este"*, care cuprinde astfel fără a fi cuprins de nici un concept.

Ipoteza noastră este că sensul *mărimii* anselmiene privește această răsturnare, așa încât trecerea nu este de la gând la existență, ci mai ales de la ființarea pe care o cuprindem în concept la ființa care ne cuprinde de la rândul ei. Devenind cuprinzătoare, ființa nici nu va mai fi pentru Anselm un „gând", ci ea apare chiar în fapt, adică există în mod real, căci despre ea nu se poate spune că ține de contingent, deoarece nu mai ține de ființare. Anselm spune, amintind Dumnezeul *Exodului*: El este „cel care este", dincolo de ființarea care ar putea să fie sau să nu fie. Hegel a preferat în acest caz să vorbească de o identitate a ființei cu neființa, în nedeterminarea lor, iar

afirmaţiile nu sufit contradictorii. Viza lui Anselm însă are o determinare precisă: nu o demonstrare a existenţei lui Dumnezeu, ci o determinare a prezenţei acestuia. Cel dintâi pas este, în mai multe limbaje alternative (bine, justiţie, iertare), descrierea problemei cuprinzătorului. Cel de-al doilea pas este este interogarea semnificaţiei acestei prezenţe, punându-se problema recunoaşterii prezenţei lui Dumnezeu din perspectiva puterilor limitate de întruchipare ale intelectului.

VII. *„Si enim aliqua mens posset cogitari aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, et iudicaret de Creatore.“* Contraexemplul ales de Anselm este ilustrativ: a gândi ceva mai mare decât *„id quo maius cogitari nequit“* revine la a-l preface pe acesta din urmă în obiect al conceptului: „s-ar sui creatura deasupra Creatorului“, unde sensul lui *„super“* nu este doar un mod metaforic, spaţial, ci se referă şi la o relaţie între cuprins şi cuprinzător. Căci, dacă s-ar sui creatura deasupra Creatorului, l-ar putea folosi ca şi predicat, adică ar putea formula judecăţi (*iudicaret)* în ceea ce priveşte Creatorul (unde *de Creatore* este un ablativ al relaţiei). Astfel, între Creator şi cel ce îi rosteşte numele nu există o relaţie cu doi termeni distincţi, în care unul este obiect pentru celălalt. Începând cu capitolul al IV-lea, Dumnezeul-cuprinzător reapare în chipuri diverse:

– Mai întâi, a spune că Dumnezeu nu poate minţi (230b-d) revine la a enunţa un adevăr cu termeni inadecvaţi: minciuna însăşi nu ar fi o putinţă, ci o neputinţă, căci Dumnezeu nu se „conformează“ adevărului, ci este adevărul.

– El nu este cuprins în timp sau în loc şi, în general, nu este cuprins de nimic (*incircumscriptus* – 234b6), nefiind supus naşterii sau pieirii.

– Deşi este acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare, totuşi este mai presus de puterea gândirii (235c2-6). Dumnezeu cuprinde mintea care îşi poate atinge cel mult propriile limite, exprimându-l în chip inefabil.

– Propriu-zis, „nimic nu te conţine, ci numai tu pe toate le cuprinzi" (*nihil enim te continet, sed tu contines omnia* - 237c9-10). Astfel, semnificaţia *mărimii* priveşte diferenţa „cuprins-cuprinzător" (cf. *Proslogion,* nota 36).

VIII. Toma din Aquino închipuie cinci căi de a demonstra existenţa lui Dumnezeu (*Summa Theol.* I^a^, Q. III., a. 1 *ad resp.*) Punctul de pornire comun tuturor probelor este experienţa acestei lumi. Atât în cazul mişcării, cât şi pentru cauza eficientă sau gradele fiinţei, se vorbeşte de o serie cauzală care nu poate fi înşirată la infinit, ci la un moment dat intervine un salt de la faptele lumii la Dumnezeu, care este fiinţa însăşi (*ipsum esse*). Sensul neputinţei de a merge la infinit cu şirul cauzal nu ar fi împiedicat de nimic în şirul fiinţării: putem închipui oricâte obiecte mobile astfel încât ele să se lovească una pe alta, însă luând cuvântul *causa* în sensul lui ontologic, se va trece de la o cauză mai joasă la una mai înaltă. Se petrece astfel acelaşi lucru care i s-a întâmplat lui Anselm în jocul lui cu conceptele: „ceva" survine, astfel încât şirul nu mai poate continua. Apare o cauză de o asemenea natură încât nu poate

fi gândită una mai mare. Iar problema comună lui Anselm şi lui Toma este recunoaşterea lui Dumnezeu în „ceea ce" a survenit: Anselm se întreabă tensionat dacă acesta este Dumnezeul căutat (*Proslogion*, cap. 26), iar Toma îşi construieşte simetric cele cinci argumente numind mai întâi cauza primă şi ulterior recunoscând în ea pe Dumnezeu.

Comună celor doi este această survenire anterioară recunoaşterii, care opreşte lanţul fiinţărilor, fie că acestea sunt întruchipate în experienţă, fie că poartă numai marca unor concepte. Deşi valorifică problema experienţei în mod diferit, schema trecerii de la fiinţare la fiinţă este comună.

IX. Există trei poziţii fundamentale ale călugărului Gaunilon la care Anselm formulează răspunsuri ce adaugă mult *Proslogion*-ului însuşi: *1)* Oferind exemplul unei insule pline de bogăţii, căreia nici o perfecţiune nu îi lipseşte dar încă nu a fost găsită, Gaunilon susţine că ea trebuie să existe, dacă am asculta raţionamentul lui Anselm. *2)* În mai multe rânduri, în contraargumentarea sa, Gaunilon omite folosirea expresiei *„id quo maius cogitari nequit"*, spunând *„maius omnibus"* (acela mai mare dintre toate). *3)* Gaunilon contestă posibilitatea de a avea un gând care nu este cunoscut pe deplin.

X. „Aiunt quidam alicubi Oceani esse insulam..." (246b11 sqq.). Diferenţa dintre insula lui Gaunilon şi Dumnezeul lui Anselm este că insula poate fi obiectul unui concept, dar Dumnezeu nu. *Id quo maius cogitari nequit* nu este un pod între gândire şi

realitate pe care ar putea trece orice gând care deține suficiente atribute pentru a deține și „atributul" existenței. Insula este o ființare, iar Dumnezeu este ființa.

XI. „*Non idem idem valet quod dicitur maius omnibus et quo maius cogitari nequit*" (254c). Acela între toate mai mare rămâne un superlativ relativ și o ființare. Pentru Dumnezeu nu este nevoie nici de o comparare pozitivă a mărimii sale, nici de o cunoaștere deplină a ființei sale, căci cunoașterea sa este inefabilă (258c59), iar sufletul îl va cunoaște prin analogia Binelui (258a) dar incomplet. Însă mintea și-l va reprezenta pe Dumnezeu, iar intuiția profundă a lui Anselm îl face să scrie: „Însă nimeni nu poate înțelege în vreun chip pe cel decât care nu poate fi gândit ceva mai mare, ci doar ca pe acela dintre toate mai mare" (*Liber Apol.* 255c6-7). În apariția sa, Dumnezeu poartă *marca* apariției sale, încât *acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare* devine *cel dintre toate mai mare.*

XII. „*Revela me de me ad te*" (236d3). Argumentul lui Anselm determină o prezență, iar nu dovedește o existență pe care de altfel nu a pus-o niciodată la îndoială. Faptul că argumentul poate servi altora drept dovadă „logică" provine din faptul că apariția în cauză are la rândul ei o reprezentare mentală, o întruchipare văzută cu ochii minții. Și, la rugăciunea lui Anselm, Dumnezeu – ne-o spune autorul cu câteva rânduri înainte de pasajul privind marca apariției (255b15) – este prezent ca și autor

ascuns al formulării: „Ceea ce despre sine prin sine a arătat acela decât care nu poate fi gândit ceva mai mare". La limită, omul este martorul propriei sale reprezentări (*maius omnibus*) şi abia Altcineva ar putea rosti prin el *id quo maius cogitari nequit*.

În consecinţă, cunoaşterea (parţială) a lui Dumnezeu presupune credinţa ca şi în-credinţare, uitare de sine. Ca şi cum sinele ar fi o piedică. Anselm spune explicit: „ţinteam spre Dumnezeu şi m-am poticnit în mine însumi" (226c4). Uitarea sinelui are o funcţie cognitivă precisă, iar tensiunea căutării argumentului trebuie să se aşeze într-un refuz şi într-o încercare de eliberare de proiectarea argumentului pentru a-l găsi. Chipul lui Dumnezeu s-ar putea arăta abia printr-o părăsire a reflexivităţii conştiinţei: uitarea de sine poate face omul deschis apariţiei lui Dumnezeu.

XIII. La jumătatea drumului dintre logică şi mistică, rugăciunea Sfântului Anselm este un discurs care provoacă răsturnarea obiectului propriu: din cuprins în discurs devine cuprinzător. Fără această observaţie nu s-ar putea înţelege de ce numai Dumnezeu nu poate fi gândit ca nefiind. Restul (orice fiinţare) se poate gândi ca nefiind: insula lui Gaunilon şi talanţii lui Kant. Dar şi *Eul*! Gaunilon, în spirit cartezian *avant la lettre*, spune: „eu ştiu sigur despre mine că exist şi cu nimic nu ştiu că s-ar putea să nu fiu" (248a13-14). Însă Anselm răspunde: „numai acela nu poate fi gândit ca nefiind în care (*in quo*) cugetarea nu găseşte nici început, nici sfârşit [...]. Prin urmare, să ştii că poţi să gândeşti

că tu nu ești" (*Liber Apol.* 253b14-16). Pe mine mă pot gândi ca nefiind, cât timp eu însumi sunt un obstacol pentru mine în calea spre Dumnezeu. Dar despre ce fel de *eu* ar putea fi vorba nu ni se spune. Fiind însă semnificat un *eu* contingent, el poartă marca ființării, deși o distincție mai profundă între grade diferite ale *eu*lui nu ne este sugerată de pasajul *Cărții Apologetice.*

*

La capătul veacului al XI-lea, Anselm, viitor arhiepiscop de Canterbury, nu deschide cu *Proslogion*-ul său o cale cartezianismului și nici nu demonstrează existența lui Dumnezeu. El vorbește însă de convertibilitatea unei absențe într-o prezență inefabilă pe care o invocă în tensiune dramatică, atunci când gândul, în încercarea lui de a cuprinde, se trezește brusc cuprins.

Alexander Baumgarten

Bibliografie

A. Ediţii ale operelor Sf. Anselm

1. *Patrologiae cursus completus* – series latina – Ed. Migne, 1844-1864, vol. 158-159.

2. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, Seckau, 1938 – Edinburgh, Ed. F.S. Schmidt, 1946-1961, – Ed. Nelson.

3. Anselme de Canterbury, *Proslogion – allocution sur l'existence de Dieu*, trad. de Bernard Pautrat, GF – Flammarion, 1993.

B. Repere fundamentale în istoria filosofiei

1. Sf. Toma din Aquino, *Summa theologica*, Ia Q2.a1, Ed. Leonina, Ed. L. Guerin, Barri-Ducis, 1873; *Summa contra gentiles*, I[a], cap. 10-11, Roma, 1888

2. Descartes, *Meditaţii metafizice*, în *Două tratate filosofice*, trad. C. Noica, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1992.

3. Spinoza, *Etica*, I,7 şi I, 11.

4. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 10, Paris, Ed. Flammarion, 1990.

5. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, *Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui*

Dumnezeu, trad. N. Bagdasar, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1969, p. 475-482.
6. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filosofice*, I, b şi II, § 51-52.
7. G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istoria filosofiei,* vol. II, trad. D.D. Roşca, Bucureşti, Ed. Academiei RPR, 1964, p. 265-271.
8. G.Frege, *Despre concept şi obiect,* în *Scrieri logico-filosofice*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, p. 289-306.

C. Exegeză

1. Gilbert, Paul, *Le Proslogion de S. Anselme*, Analecta Gregoriana, Roma, Ed. Pontificia Universita Gregoriana, 1990.
2. Rémusat, Charles de, *Saint Anselme de Cantorbery*, Paris, Ed. Didier, 1853.
3. Eadmer, *The life of Saint Anselm,* Edinburgh, Ed. Nelson, 1962.
4. Miroiu, Adrian, *Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu,* Bucureşti, Ed. All, 1993.
5. Miroiu, Adrian, *Ce nu e existenţa,* Bucureşti, Ed. Şansa-Press SRL, 1994.
6. Plantinga, Alvin, *God and other minds*, Cornell University Press, 1990.
7. Plantinga, Alvin, *The Ontological Argument*, New York, Ed. Doubleday & Company, 1965.
8. Barth, Karl, *Saint Anselm, Fides quaerens intellectum*, Geneva, col. „Labor et Fides", 1985.
9. Cattin, Yves, *La preuve de Dieu,* Paris, Ed. Vrin, 1986.
10. Koyré, Alexandre, *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselme,* Paris, Ed. Leroux, 1923.
11. Moreau, Joseph, *Pour ou contre l'insensé,* Paris, Ed. Vrin, 1967.
12. Vuillemin, Jules, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison,* Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1971.

D. Studii

1. Noica, Constantin, *Devenirea întru fiinţă*, Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1981, p.142-143.
2. Gilson, Etienne, *Sens et Nature de l'argument de Saint Anselme*, în *Archives d'Histoire doctrinal et Littéraire du Moyen Age*, 1934, p. 5-51.
3. Marion, Jean Luc, *L'argument releve-t-il de l'ontologie?,* în *Questions cartésiennes,* Paris, Ed. PUF, 1991.
4.Tilliette, Xavier, *L'argument ontologique et l'histoire de l'onto-théologie,* în *Archives de philosophie*, 25 (1962) şi 26 (1963), reluat în *L'absolu.et la philosophie – études sur Schelling,* Paris, Ed. PUF, 1987.
5. Lubac, Henri de, *Saint Anselme*, în *Recherches dans la foi,* Paris, Beauchesne, 1979, p. 82-124.
6. Seve, Bernard, *La question philosophique de l'existence de Dieu,* Paris, Ed. PUF, 1994, p.15-79.

Cuprins

Avertisment / 5

Proslogion
sau *Discurs despre existența lui Dumnezeu*

Introducere / 7

Cap. 1 Stârnire a minții la contemplarea lui Dumnezeu / 9

Cap. 2 Că Dumnezeu este cu adevărat, chiar dacă a spus în inima sa nesocotitul „Nu este Dumnezeu" / 13

Cap. 3 Că nu se poate gîndi că Dumnezeu nu este / 15

Cap. 4 În ce fel a spus în inima sa nesocotitul ceea ce nu poate fi gîndit / 17

Cap. 5 Că Dumnezeu este cel pentru care este mai bine să fie, decât să nu fie și doar cel ce prin sine fiind, pe toate le face din nimic / 19

Cap. 6 În ce fel este Dumnezeu sensibil, deși nu este corp / 20

Cap. 7 În ce fel este Dumnezeu atotputernic, deși multe nu le poate face / 21

Cap. 8 În ce fel este Dumnezeu îndurător și neînduplecat / 23

Cap. 9 În ce fel este Dumnezeu cu totul drept și, cel mai drept fiind, el iartă pe cei răi și se îndură cu dreptate de aceștia / 24

Cap. 10 În ce fel este Dumnezeu drept când pedepsește și când iartă pe cei răi / 27

Cap. 11 În ce fel sunt toate căile Domnului adevăr şi îndurare, şi totuşi Dumnezeu e drept pe toate căile sale / 28

Cap. 12 Că Dumnezeu e însăşi viaţa pe care o trăieşte şi tot astfel despre celelalte / 30

Cap. 13 În ce fel este Dumnezeu nemărginit şi etern / 31

Cap. 14 În ce fel şi de ce aceia care îl caută pe Dumnezeu îl văd şi nu îl văd / 33

Cap. 15 Că Dumnezeu este mai mare decât poate fi gândit / 35

Cap. 16 Că locuirea sa este de nepătruns / 36

Cap. 17 Că în Dumnezeu se află armonie, mireasmă, savoare, netezime, în inefabilul său chip / 37

Cap. 18 Că Dumnezeu e viaţă, înţelepciune, eternitate, orice bun adevărat şi Unul care nu se împarte / 38

Cap. 19 Că Dumnezeu nu este într-un loc sau timp, ci toate sunt în el / 40

Cap. 20 Că Dumnezeu este înainte şi dincolo de toate, chiar eterne / 41

Cap. 21 Dacă Dumnezeu este veacul veacului sau vecii vecilor / 42

Cap. 22 Că numai Dumnezeu este ceea ce este şi cel care este / 43

Cap. 23 Că Binele acesta este deopotrivă Tatăl, Fiul şi Sfântul Spirit, şi că acesta este Unul necesar, prezent în toate şi cu totul şi singur Bine / 44

Cap. 24 Cercetare asupra felului şi mărimii acestui Bine / 46

Cap. 25 Care sunt şi cât de multe sunt bunurile de care au parte cei ce se bucura de El / 47

Cap. 26 Dacă aceasta e bucuria deplină pe care a promis-o Dumnezeu / 51

Răspuns în locul nesocotitului împotriva raţionamentului din „Proslogion" scris de Gaunilon, călugăr al mănăstirii din Marmoutiers / 59

Cartea apologetică a Sfântului Anselm dată ca răspuns întâmpinărilor aduse în locul nesocotitului / 71

Cap. 1 Raţionamentul adversarului este pe rând respins şi se arată că acel ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare există chiar în fapt / 72

Cap. 2 Că Dumnezeu este cu adevărat, chiar dacă a spus în inima sa nesocotitul: „nu este Dumnezeu" / 76

Cap. 3 Privitor la susţinerea adversarului, că din conceperea unei insule fictive ar rezulta existenţa ei / 78

Cap. 4 Diferenţa dintre a putea fi gândit şi a fi înţeles ca nefiind / 80

Cap. 5 Discuţie specială asupra unor exprimări felurite ale adversarului. Mai întâi, că raţionamentul despre care a admis ca se cuvine dezminţit, l-a respins la început în mod infidel / 82

Cap. 6 Este discutată afirmaţia adversarului din §2, cum că orice fals poate fi înţeles similar şi, prin urmare, să fie / 85

Cap. 7 Împotriva unei alte spuse a adversarului în acelaşi loc: fireşte că mărimea maximă poate fi concepută ca nefiind, dar nesocotitul îl concepe pe Dumnezeu / 87

Cap . 8 Este examinată comparaţia cu pictura (§3) şi se vede de unde poate fi concepută mărimea supremă pe care o caută adversarul în §4 / 89

Cap. 9 Mărimea supremă poate fi gândită şi înţeleasă; este întărit raţionamentul contra nesocotitului / 91

Cap. 10 Tăria raţionamentului expus şi încheierea cărţii / 93

Toma din Aquino, *Summa Contra gentiles*, I

Cap. 10 Despre părerea celor care spun că nu se poate demonstra că Dumnezeu există, deoarece este cunoscut prin sine / 99

Cap. 11 Respingerea opiniilor luate ca premise şi soluţia semnificaţiilor acestora / 102

Anexe

I Repere biografice / 106

II Catalogul operelor Sf. Anselm din Canterbury / 108

Postfață de Alexander Baumgarten / 110

Bibliografie / 128

Cărţi apărute la „Biblioteca Apostrof"

❑ Paul Goma, *Sabina*, roman, 1991
❑ Adolfo Bioy Casares, *O păpuşă rusească*, povestiri, traducere de Anca Măniuţiu, cu o postfaţă de Ion Vartic, 1992
❑ Andrei Marga, *Philosophy in the Eastern Transition*, studii şi articole, 1993; ediţia a II-a, adăugită, 1995
❑ Sabin Gherman, *bă ghermane*, poeme, 1993
❑ Nae Ionescu, *Prelegeri de filosofia religiei,* ediţie îngrijită de Marta Petreu, 1993; ed. a II-a, cu cronologie şi indice, 1994
❑ Andrei Marga, *Explorări în actualitate*, 1994
❑ R. F. Hassing, A. M. Hassing, *Problemele republicanismului democratic: „The Federalist" despre facţiuni şi separaţia puterilor*, 1994
❑ I. Negoiţescu, *Straja dragonilor,* ediţie îngrijită şi prefaţă de Ion Vartic, 1994
❑ Ştefan Melancu, *Elegii întîmplătoare*, poeme, 1995
❑ N. Steinhardt, *Cartea împărtăşirii,* ediţie gîndită şi alcătuită de Ion Vartic, 1995
❑ Maria Bârsan, *Convertibilitatea şi riscul valutar*, 1995

Şi acum, haide, omule mărunt, fugi puţin de ocupaţiile tale, tăinuieşte-te pe tine, modest, de învălmăşitele tale gânduri. Pune-ţi acum deoparte grijile tale apăsătoare, iar încleştările tale trudnice lasă-le în urmă. Fă-ţi loc cât de puţin pentru Dumnezeu şi regăseşte cât de puţin dintr-însul. Intră în cămara minţii tale, izgoneşte-le pe toate, afară de Dumnezeu şi de cele ce te ajută să-l găseşti, şi, cu uşa închisă, caută-l. Spune acum, inima mea întreagă, spune-i acum lui Dumnezeu: îţi caut chipul – chipul tău, Doamne, îl caut.

ISBN 973-96825-8-8

Preţ: 4.900 lei
T.L.: 100 lei
Total: 5.000 lei